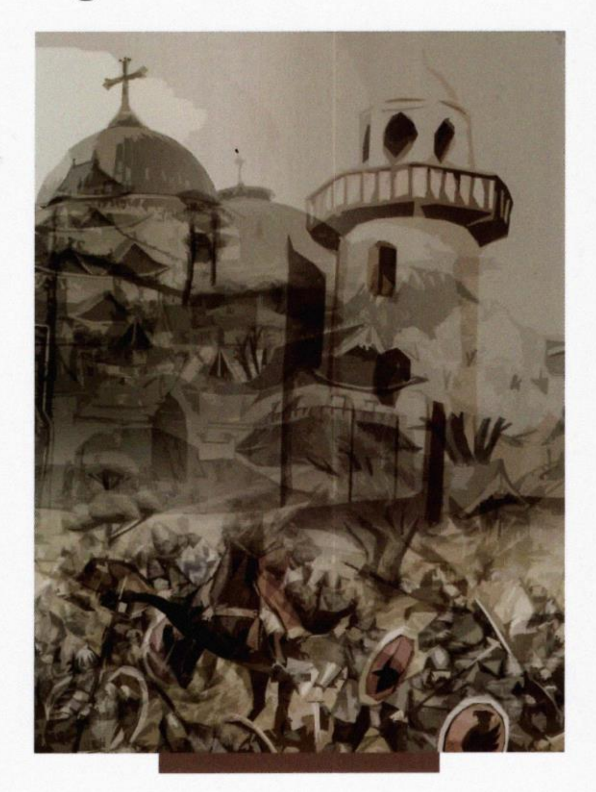
أسطورة العنف الديني

الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث



ويليام ت. كافانو

ترجمة: أسامة غاوجي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أسطورة العنف الديني

أسطورة العنف الديني

الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث

وليام ت. كافانو

ترجمة

أسامة غاوجي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا-بيروت
١١٠٣٢٠٣٠-لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

كافانو، وليام ت.
أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث/ وليام ت. كافانو؛ ترجمة أسامة غاوجي.
٣٨٣ص.
ببليوغرافية: ص ٣٦٩ - ٣٨٣.
ISBN 978-614-431-159-2
١. العنف - النواحي الدينية. ٢. الدين والسياسة. أ. غاوجي، أسامة (مترجم). ب. العنوان.
201

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

المحتويات

مقدّمة ٧

الفصل الأوّل: تشريح الأسطورة ٢٣

الفصل الثاني: اختراع الدين ٨٩

الفصل الثالث: أسطورة الخلق: الحروب الدينيّة ١٩٣

الفصل الرابع: استعمالات الأسطورة ٢٨٩

المراجع ٣٦٩

مقدّمة

إنّ الفكرة القائلة بأنّ للدين نزعة تشجّع على العنف فكرةٌ رائجة، وتشكّل جزءاً من الحكمة الشائعة والمتعارَف عليها في المجتمعات الغربيّة، وتبرز هذه الفكرة بوضوح في العديد من مؤسساتنا وسياساتنا، بدءاً من الحدّ من الدور العمومي للكنائس، ووصولاً إلى الجهود المبذولة لتعزيز الديمقراطية الليبرالية في الشرق الأوسط. إنّ ما أُطلق عليه «أسطورة العنف الديني» هي الفكرة القائلة بأنّ الدين ـ بما هو سِمَة عابرة للثقافة والتاريخ للحياة الإنسانيّة ـ مختلفٌ جوهرياً عن السمات «العلمانية» كالسياسة والاقتصاد، وذلك لأنّه يحمل ميلاً مخصوصاً وخطيراً نحو العنف، ومن ثمّ فلا بدّ من كبحه ومنعه من الوصول إلى السلطة العامة. هكذا تظهر الدولة القوميّة العلمانيّة باعتبارها طبيعيّة، متوافقة مع الحقيقة الكونيّة العابرة للزمن حول الأخطار المتأصّلة في طبيعة الدين.

في هذا الكتاب، أتحدّى هذا الجزء من الحكمة الشائعة المتعارف عليها، لا بالمحاججة بأنّ الأيديولوجيات والمؤسسات الموصوفة بـ«العلمانية» يمكن أن تكون على ذات الدرجة من العنف من تلك الموصوفة بـ«الدينية»، وإنما بالتفحّص الدقيق لـ: كيف تمّ تأسيس ثنائيّة «الديني» و«العلماني» في المقام الأوّل. يتزايد عدد العلماء والباحثين الذين يعملون على استكشاف كيف تمّ اختراع مقولة «الدين» في الغرب الحديث وفي السياق الاستعماري وفقاً لترتيبات معيّنة للسلطة السياسية. وفي هذا الكتاب أيضاً أعتمد على هذه المساهمات العلمية لاختبار كم هي مقولات الديني والعلماني عابرة للتاريخ والثقافات حقّاً، حين تُستعمَل في المحاججة بأنّ الدين يسبب العنف. إنني أحاجج بأنه لا وجود لجوهرٍ للدين عابر للتاريخ

والثقافات، وأنّ المحاولات الجوهرانيّة لفصل العنف الديني عن العنف العلماني هي محاولات غير دقيقة وغير متسقة. إنّ اعتبار شأنٍ ما دينياً أو علمانيّاً في أيّ سياق من السياقات هو أمرٌ تابع لاختلاف ترتيبات السلطة. يصبح السؤال إذاً: لماذا تَشيع وتنتشر مثل هذه التفسيرات الجوهرانية؟ إنني أحاجج بأنّ السعي لتعيين مفهوم عابر للثقافة والتاريخ لـ«الدين» بوصفه يمتلك نزوعاً أصلياً لإنتاج العنف، هو واحد من الأساطير المؤسسة لشرعيّة الدولة القوميّة الليبرالية في المجتمعات التي يطلق عليها «غربيّة». إنّ أسطورة العنف الديني تساعد في تأسيس فكرة الآخر الديني ومن ثمّ تهميشه، حيث يصبح الميل للتعصّب هو الوجه المقابل للذات العقلانية، الحريصة على السلام والعلمانية. يمكن أن تُستعمل هذه الأسطوزة، بل تستعمل في السياسات الداخليّة لشرعنة (إضفاء الشرعيّة) تهميش أنواع معيّنة من الجماعات والممارسات الموصوفة بـ«الدينية»، في الوقت الذي تُصادق فيه على احتكار الدولة القوميّة لاستعداد مواطنيها للتضحية والقتل. على مستوى السياسة الخارجيّة، تُستخدم أسطورة العنف الديني لقولبة الأنظمة الاجتماعية غير العلمانية، بالأخصّ المجتمعات المسلمة، في قالب «الشرير»؛ فهم لم يتعلّموا بَعْدُ ضرورة نزع الآثار الخطيرة للدين من الحيّز السياسي، ومن ثمّ فإنّ عنفهم غير عقلانيّ ومتعصّب. أمّا عنفنا العلماني فهو عنف عقلاني، يسعى للسلام، وهو مع الأسف عنفٌ ضروريّ لاحتواء عنفهم. إننا نجد أنفسنا مجبرين على تفجيرهم ليصبحوا ديمقراطيين ليبراليين!

منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تحديداً، تزايدت عدد الكتب العلميّة المنشورة من قبل المؤرّخين، وعلماء الاجتماع، وعلماء السياسة، وأساتذة الدراسات الدينية، وآخرين الذين يعملون على تفحّص الطبيعة الميّالة للعنف في الدين. في الوقت نفسه، شهدت تلك الفترة ظهور مجموعة لا بأس بها من العلماء الذين تعمّقوا في تفحّص الاستعمالات الأيديولوجية المقترنة بتأسيس مصطلح «الدين» في الحداثة الأوروبيّة. من جانب، ثمة مجموعة من العلماء المقتنعين بأنّ الدين بحدّ ذاته يمتلك نزوعاً متأصّلاً لتشجيع العنف، وعلى الجانب الآخر، هناك مجموعة أخرى من العلماء الذين يُشككون بوجود «دين في حدّ ذاته»، إلا من جهة كونه مقولة تمّ التأسيس لها أيديولوجيّاً، ومن ثمّ فلا بدّ أن ينصبّ النقد والتحليل على تاريخها المتغيّر.

إنّ ما أضعه على المحكّ هنا ليس جدالاً ومناقشات أكاديمية حول التعريفات وحسب، فحينما نبدأ بالسؤال عما يعنيه المُدافعون عن اقتران الدين والعنف بمصطلح «دين»، فإننا نجد بأنّ قدرتهم التفسيريّة عرجاء وقاصرة بسبب عدد من الافتراضات غير المبررة حول ما ينبغي أو لا ينبغي اعتبارُه ديناً. يتم إدانة أنواع مُعيّنة من الممارسات والمؤسسات، بينما يتمّ تجاهل البعض الآخر؛ كالنزعات القوميّة على سبيل المثال. لماذا؟ إنّني أفترض بأنّ حجج اقتران الدين والعنف تخدم مصالح محددة لمستهلكيها في الغرب. إنّ هذه الحجج جزءٌ من السرديّة التنويريّة التي خلقت هوّة بين الديني والعلماني وجعلت من الأوّل دافعاً لا عقلانيّاً وخطيراً ينبغي إقصاؤه من الحيّز العام لحساب الأشكال العلمانيّة العقلانيّة من السلطة. في الغرب، أصبح الاشمئزاز من القتل والموت باسم الدين أحد المبادئ التي نصبح بوساطتها مقتنعين بأنّ القتل والموت باسم الدولة القوميّة أمر مناسب وجدير بالثناء، كما أن أسطورة العنف الديني تزوّد الأنظمة الاجتماعيّة العلمانيّة بهدف سهل؛ ألا وهو التعصّب الديني ليؤدّي دوره كعدو. ربما يكون كارل شميت محقّاً - وصفياً لا معيارياً - في إشارته إلى أنّ علاقة الصديق - العدو علاقة أساسيّة للسياسيّ في الدولة الحديثة[١]. لقد تخوّف شميت من أنّ الليبراليّة الإجرائيّة المحضة ستحرم الشأن السياسيّ من علاقة الصديق - العدو، ومن ثمّ فإنّها ستنبعث في المساحات الدينية، والثقافية، والاقتصادية. لقد وجدت الليبرالية المعاصرة عدوّها الواضح في المسلمين، الذين يرفضون التميز بين الدين والسياسة. إنّ الخطر يكمن في أننا بتأسيسنا صورة للآخر، بوصفه لاعقلانياً ومتعصّباً وعنيفاً بصورة جوهريّة، إنما نقوم بشرعنة ممارسة إجراءات قسريّة وإكراهيّة ضدّه.

لا شكّ لدي بأنّ الأيديولوجيات والممارسات جميعها - بما في ذلك المسيحية والإسلام على سبيل المثال - يمكن أن تشجّع على العنف تحت ظروف معيّنة. ولكن ما أحاجج بأنّه غير متسق هو الحجّة القائلة بأنّ هناك ما

(١) «إنّ التمييز السياسي الدقيق الذي يمكن اختصار الدوافع والأفعال السياسيّة كلّها إليه هو التمييز بين الصديق والعدو»، انظر:

Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976), p. 26.

يطلق عليه دين ـ وهو الجنس العام الذي تندرج تحته أنواع كالمسيحية والإسلام والهندوسيّة وغيرها ـ وأنّه أكثر ميلاً للعنف من الأيديولوجيات والمؤسسات المعرّفة باعتبارها علمانية. على خلاف الكتب الأخرى حول الدين والعنف، فإنني لا أحاجج بأنّ الدين يشجّع أو لا يشجّع على العنف، بل أعمد عوضاً عن ذلك إلى تحليل الظروف السياسية التي تمّ من خلالها تحديد مقولة «الدين».

إنّ هذا الكتاب ليس دفاعاً عن الدين ضدّ تهمة العنف[٢]. يحاجج بعض الناس الذين يُعرّفون أنفسهم كمتدينين بأنّ الدافع الحقيقي وراء ما يُطلق عليه العنف الديني هو دافع اقتصادي وسياسي في حقيقته وليس دينياً. فيما يرى آخرون بأن البشر الذين يمارسون العنف هم من حيث التعريف غير متدينين؛ فالمقاتل في الحملات الصليبيّة على سبيل المثال ليس مسيحيّاً حقّاً، لأنه لا يفهم المعنى الحقيقيّ للمسيحية. لا أعتقد بأنّ أيّاً من هاتين الحجّتين يمكن أن تكون مفيدة. ففي المقام الأوّل، من المستحيل أن تقوم بفصل الدافع الديني عن الدوافع الاقتصاديّة والسياسيّة بطريقة تجعل الدوافع الدينية بريئة من العنف. كيف يمكن لأحد على سبيل المثال أن يفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، في حين لا يقبل معظم المسلمين هذا الفصل؟ في الفصل الثاني من هذا الكتاب، سأظهر كيف أنّ الفصل بين الدين والسياسة هو اختراع غربي حديث. في المقام الثاني، قد يكون صحيحاً أنّ المقاتل في الحروب الصليبيّة لا يتوافق مع الرسالة الحقيقيّة للمسيح، ولكن ذلك لا يعني إعفاء المسيحيّة من جميع تبعات المسؤوليّة؛ فالمسيحية ليست

---

(٢) أحد هذه الكتب هو كتاب كيث وارد. انظر:

Keith Ward, *Is Religion Dangerous?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007).

وعنوان مقدّمة الكتاب هو «**ما هو الدين؟**»؛ والمقدّمة تتناول مسألة التعريف وتُظهر كم هي مسألة مشحونة بحمولات مختلفة. يقتبس وارد أحد التعريفات الشائعة للدين من **قاموس أكسفورد الإنكليزي المختصر**، ويُظهر كيف أنّ ظواهر مثل الإيمان بالإنسان الفائق أو دستور حزب العمّال يُمكن أن تُعتبر ظواهر دينيّة. يُعلّق وارد قائلاً: «إذا لم تكن تعرف ما هو (الدين)، فإنه من الصعب عليك أن تقرر ما إذا كان خطراً أو لا» (ص٩). ولكن وارد يغيّر الموضوع ويترك هذا السؤال معلقاً دون إجابة. في الفصل الأوّل يكتب وارد: «في النهاية، بعد أن ناقشت وتجاوزت الصعوبات التي لا يمكن حلّها في تحديد ما هو الدين، فإنني سأتناول مسألة ما إذا كان الدين خطيراً» (ص٢٧). إنّ الافتراض الكامن هنا هو أنّ الدين موجود في الخارج ومعروف حتماً، حتى لو واجهتنا مشاكل في تعريفه. أما بقيّة كتاب وارد فهو دفاع عن الدين في وجه تهمة العنف.

ببساطة مجموعة من المذاهب المحصّنة من الظروف والملابسات التاريخية، وإنما هي تجربة تاريخيّة تجسّدت وتشكّلت عبر أفعال وسلوكات المسيحيّين التي يمكن ملاحظتها تجريبياً. ليست لديّ أية نيّة لإعفاء المسيحية أو الإسلام أو أية مجموعة من الأفكار والممارسات من التحليل الدقيق. فتحتَ ظروف معيّنة، يمكن للإسلام والمسيحيّة أن يساهما في العنف، وقد حدث هذا. فالحرب في الشرق الأوسط على سبيل المثال، يمكن أن تبرر لا باسم النفط والحرّية وحسب، وإنما على أساس النبوءات الألفيّة [المرتبطة بقدوم الألفيّة الميلاديّة] لأجزاء من النصوص المقدّسة المسيحية. والكنائسُ المسيحيّة متواطئة بالطبع في إضفاء الشرعيّة على حروبْ نفّذتها الجيوش القوميّة.

ولكن ما تتضمّنه الحكمة المتعارف عليها حول اقتران العنف والدين هي أنّ ثمة فرقاً جوهرياً بين الأديان كالمسيحية والإسلام والهندوسيّة واليهوديّة من جهة، والأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية كالقوميّة والماركسيّة والرأسمالية من جهة أخرى، وأنّ الجهة الأولى أكثر ميلاً بطبيعتها للعنف - أكثر استبداديّة وانقساميّة ولا عقلانيّة - من الجهة الأخرى. إنّني أرى بأنّ هذا الادعاء خطر ولا يمكنه الصمود أمام التمحيص الدقيق، فهو عاجز عن الصمود لأنّ الأيديولوجيات والمؤسسات الموصوفة بالعلمانية يمكن أن تكون على ذات الدرجة من الاستبداديّة والانقسامية واللاعقلانية، كما أنه خطر لأنه يساعد في تهميش بل وفي إضفاء الشرعيّة على العنف ضدّ هذه الأشكال من الحياة الموصوفة بالدينية. إنّ تحديد ما هو موصوف بالديني وما هو خلاف ذلك أمر أساسيّ وحاسم الأهمّية. تحاول أسطورة العنف الديني أن تؤسس مجموعة من المقولات العَرَضيَّة والمؤقّتة باعتبارها كونية ولا زمنية وطبيعيّة - الديني والعلماني - بينما هي في الحقيقة من اختراع الغرب الحديث. أما أولئك الذين لا يقبلون بهذه المقولات باعتبارها لا زمانية وكونيّة وطبيعيّة فهم من سيكونون موضوعاً للإكراه والإجبار.

إنني أستعمل مصطلح «أسطورة» لوصف هذا الادعاء، ليس فقط للإشارة إلى زيفه، بل لأشير أيضاً إلى قوّة هذا الادّعاء في المجتمعات الغربيّة؛ فالقصّة تغدو أسطورة حين تصبح غير قابلة للمُساءلة، ويصبح من الصعب على المرء التفكير خارج إطار البراديغم [النموذج الإرشادي] الذي

تؤسسه الأسطورة وتعكسه، لأنّ الأسطورة والواقع يصبحان متبادلي التعزيز. فالمجتمع مُؤسس للتوافق مع الحقائق الظاهرة التي تكشفها الأسطورة، وما يؤخذ على أنّه حقيقة واقعيّة يكتسب تدريجياً لون الأسطورة، كما أن ما يتمّ تهميشه باستمرار كآخر، يصبح آخرَ بالفعل تدريجياً. في الوقت نفسه، كلما أصبحت الأسطورة أقلّ عرضة للمسألة، تمّت صناعة الحقائق الاجتماعيّة لموافقتها وعلى مقاسها. إنّ المجتمع مؤسس بهذه الطريقة ليجعل المقولات التي تعمل بها الأسطورة تبدو بدهيّة وحتميّة.

كلّ هذا يجعل من تفنيد الأسطورة أمراً صعباً. ولعلّ ملاحظات ليندا زيرلّي حول «الأساطير» تنطبق هنا أيضاً:

«لا يمكن هزيمة الأسطورة بمعنى الانتصار عليها عبر معارضتها بالمنطق والدقّة أو بقوّة الدليل؛ لا يمكن هزيمة الأسطورة عبر إيراد الحجج التي تؤكّد بأنّ الأسطورة عبارة عن اعتقاد لا أساس له... إنّ الأسطورة بالطبع بلا أساس، وهذا ما يجعلها مستقرّة وثابتة. ما يميّز الأسطورة ليس فجاجتها أو سذاجتها - قد تكون الأساطير معقّدة ومركّبة للغاية - وإنما قدرتها على التملّص من أدوات التحقيق والتفنيد»[٣].

قد تكون أيّ ترتيبات للسلطة في المجتمع أمراً لا أساس له، ولكن هذا تحديداً ما يجعل المحاججة ضدّها أمراً عسيراً، لأنها لم تتأسس على الحجج أصلاً. إنّ التمييز بين الديني والعلماني على سبيل المثال، لم يتأسس كنظريّة عقلانيّة حول التوصيف الأنسب للحياة الاجتماعيّة للبشر كما أُوضح في الفصل الثاني والثالث، وإنما تأسس كنتيجة لبعض الانزياحات العَرَضيّة في كيفيّة توزّع السلطة بين السلطة المدنيّة والكَنَسيّة في بداية حقبة الحداثة الأوروبيّة. لقد تمّ تأسيس ذلك من خلال العنف، وليس من خلال الحجاج والنقاش العقلاني. إنّ الطريقة الوحيدة التي آمل أن أجابه الأسطورة بها هي الكشف عن جينالوجيا هذه الانزياحات العَرَضيّة وإظهار كيف أنّ

---

(٣) Linda M. G. Zerilli, «Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary,» *Political Theory*, vol. 26, no. 4 (August 1998), p. 443,

نقلاً عن:

Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 109.

المشكلة التي تدّعي أسطورة العنف الديني تشخيصها وحلّها ـ مشكلة العنف في المجتمع ـ قد تفاقمت في الحقيقة بفعل أشكال السلطة التي تشرعن لها هذه الأسطورة. لا يمكن تفكيك أسطورة العنف الديني سوى بإظهار أنها تفتقر إلى الموارد لحلّ المشكلة الرئيسيّة التي تحددها.

إنّ تعريف «العنف» الذي سأفترضه في هذا الكتاب هو نفس التعريف الذي يستعمله المنظّرون للاقتران المفترض بين الدين والعنف، على الرغم من أنّ واحداً فقط من المفكّرين الذين تفحّصتهم في الفصل الأوّل يقدّم تعريفاً صريحاً للعنف. «العنف» عموماً في كتاباتهم يعني ضرراً قاتلاً أو مؤذياً، وغالباً ما يتمّ نقاشه في سياق العنف المادّي، كالحروب والإرهاب[٤]. سأعتمد نفس التعريف العام عند مناقشتي لمسألة العنف.

عندما أكتب عن أسطورة العنف الديني باعتبارها فكرة «غربيّة»، وحين أناقش كيف تعمل هذه الفكرة في «الغرب»، فإنني لا أقصد بهذا أنّني أفكّر بمثل هذه الحقائق الجغرافيّة المتجانسة. فالغرب هو مثال ideal تمّ ابتكاره من قبل أولئك الذين يقرؤون العالم من خلال علاقة ثنائيّة بين «الغرب وبقيّة العالم»، بحسب تعبير صامويل هانتينغتون[٥]. إنّ أطروحتي تستهدف مساءلة هذه الثنائيّة بالطبع.

عندما أستعمل مصطلح «دين»، «ديني» أو «علماني»، فإنني أدرك بأنّ هذه المصطلحات ينبغي أن توضع غالباً بين علامات تنصيص، ومع ذلك فقد حاولت أن أبقي استعمال علامات التنصيص بالحدّ الأدنى لأتجنّب التشويش في النصّ.

بسبب الطبيعة المنتشرة والمستشرية لأسطورة العنف الديني، حاولت أن

---

(٤) إنّ الوحيد من بين المفكّرين التسعة الذي قدّم تعريفاً للعنف هو تشارلز سلنجوت، والذي استعار تعريف جون هول للعنف على أنّه «الفعل الذي يلحق الأذى، أو يهدد به أو يُسببه، وهذه الأفعال قد تكون (بدنيّة أو كتابيّة، أو لفظيّة)»؛ انظر:
Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2003), p. 9.
ومن ثمّ فإنّ سلنجوت يوسّع التعريف ليشمل ما هو أكثر من الأذى الجسدي.

(٥) Samuel Huntington, «If Not Civilizations, What?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 5 (November-December 1993), p. 192.

أكون دقيقاً قدر الإمكان في إظهار بنية الأسطورة، وفي تقديمي للجينالوجيا الخاصة بها، وفي إظهار الأغراض التي تُستعمل الأسطورة لأجلها. قد يتساءل بعض القراء عن ضرورة مناقشة وتفحّص تسع نسخ أكاديميّة من الأسطورة في الفصل الأول، أو الاستشهاد بأربعين حالة مختلفة في الفصل الثالث حيث لا ينطبق وصف «الحروب الدينية» على المواجهة بين البيوريتان والكاثوليك. لقد حاولت أن أكون دقيقاً وتفصيلياً في إظهار مدى شيوع الأسطورة وأن أتجنّب أية اعتراضات ممكنة تقول بأنني انتقيت بعض الشخصيات أو الأمثلة بطريقة تمييزية. لقد كان عليّ أن أكون دقيقاً، لأنّ أسطورةً بهذه الدرجة من الشيوع والانتشار لن تسقط بسهولة؛ فكلما كانت الأسطورة قادرة على التملّص من إجراءاتنا المعتادة في التحقيق والتفنيد، كان على محاولتنا لنزع قناع الأسطورة أن تكون محكمة وبارعة. لا يتعلّق الأمر بانتشار الأسطورة وحسب، بل بكثرة المقولات المندرجة تحتها والتي تجري مناقشتها ـ خاصة مقولتَيْ: الديني والعلماني، والدين والسياسة ـ باعتبارها مقولات صارمة وطبيعيّة. إنّ التحليل الجينالوجي الدقيق هو وحده من بإمكانه أن يُظهر بأنّ هذه المقولات غير حتميّة على الإطلاق.

يتألّف هذا الكتاب من أربعة فصول. في **الفصل الأوّل** أتفحّص حجج تسعة من أبرز الأكاديميين المؤيّدين لفكرة أنّ الدين بشكل شبه حصري ينزع نحو العنف. تتوزّع الأمثلة عبر عدّة حقول علميّة وتقدّم تفسيرات متنوّعة لسبب نزوع الدين نحو العنف: الدين إطلاقيّ، والدين انقسامي، والدين غير عقلاني. تعاني جميع هذه المقولات من نفس الخلل: عدم القدرة على إيجاد طريقة مقنعة للفصل أو التمييز بين العنف الديني والعنف العلماني؛ فجميع الحجج التي تفحّصتها تعاني من تناقضات داخليّة، وتفترضُ معظمها وجود جوهر ثابت للدين، ومن ثمّ فبالإمكان فصلُ الدين عن الظواهر العلمانيّة اعتماداً على طبيعة الاعتقاد الديني. لقد أظهرتُ كيف أنّ هذا التمييز ينهار تلقائيّاً في تحليلات جميع المؤلّفين. بعض المؤلّفين يناقشون ـ بسبب رؤيتهم للتناقضات المنطوية داخل المفاهيم الجوهرانيّة للدين ـ استعمالَ مفهوم وظيفي للدين، ومن ثمّ فإنّهم يوسّعون مفهوم الدين ليضمّ الأيديولوجيات والممارسات التي يطلق عليها عادة علمانية، كالقوميّة والاستهلاكيّة. نتيجةً لذلك، يغطّي مفهوم الدين عملياً كلّ ما يقوم به البشر

لإسباغ المعنى والنظام على حياتهم. في أعمال هؤلاء العلماء، يصبح مفهوم الدين فضفاضاً إلى درجة أنه لا يخدم أية أهداف تحليلية.

بعد تفحّص تسعة أمثلة مختلفة من حجج الدين والعنف، سأظهر كيف تقوم مثل هذه الحجج بتحصين نفسها من الدلائل الإمبريقيّة العمليّة؛ فما يتمّ اعتباره «مطلقاً» على سبيل المثال هو أمر يتمّ اختياره قبليّاً؛ ومن ثمّ فإنّه محصّن من الاختبار والفحص الإمبريقي العملي؛ فهو قائم على وصف لاهوتيّ للمعتقدات وليس على ملاحظة سلوك المؤمنين. ردّاً على ذلك، أقدّم اختباراً عمليّاً بسيطاً لاكتشاف أيّ الأيديولوجيات والممارسات هي الأكثر ميلاً للعنف في الحقيقة. إنني أحاجج بأنّ ما يطلق عليه الأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية كالقوميّة والليبراليّة يمكن أن تكون على ذات القدر من الإطلاقيّة والانقساميّة واللاعقلانيّة التي توصف بها تلك الدينية. يقتل البشر لأسباب لا تحصى. والمقاربة المقبولة لهذه المشكلة ستكون إمبريقيّة بشكل صارم: ضمن أيّ الظروف تقوم اعتقادات وممارسات معيّنة ـ الجهاد، «اليد الخفيّة» للسوق، فداء المسيح، دور الولايات المتحدة كحامية لحريّة العالم ـ بممارسة العنف؟ لا شكّ بأنّ الجهد المفيد بهذا الصدد يكمن في الاعتماد على الحالات العمليّة. يخطئ المفكّرون حين يحاولون أن يؤسسوا حججهم حول الدين في ذاته. لا يتعلّق الأمر فقط بالقول إنّ العنف العلماني لا بدّ أن يحظى بالانتباه نفسه الذي يحظى به نظيره الدينيّ، وإنما بالقول أيضاً إن التمييز بين العنف العلماني والديني في حدّ ذاته هو تمييز غير مفيد ومضلل وغامض.

إنّ معظم المؤلّفين الذين تناولتهم في الفصل الأوّل ـ والذي يضمّ جون هيك John Hick، ومارتن مارتي Martin Marty، ومارك يورغنزماير Mark Juergensmeyer، وديفيد رابوبورت David Rapoport وسكوت آبيلبي Scott Appleby ـ هم أساتذة بارزون في مجالهم، وجميعهم يملكون أفكاراً مهمّة لمشاركتها حول أصول العنف. ولكن السبب الذي جعل أطروحاتهم تفشل هي طريقة استعمالهم لمقولة الدين.

في **الفصل الثاني** أقدّم تفحّصاً جينالوجياً لمفهوم الدين، معتمداً على الأعمال المتزايدة حول الكيفيّة التي تمّ بها تشكيل المفهوم في أمكنة وأزمنة مختلفة وفقاً لترتيبات مختلفة للسلطة.

إنّ المزاعم المختلفة حول العنف الديني تقوم على فكرة أنّ الدين يحافظ على ذات الجوهر عبر الزمان والجغرافيا، وأنه نظرياً على الأقل منفصل ومتمايز عن الوقائع العلمانية؛ أي المؤسسات السياسية على سبيل المثال. في الفصل الثاني أقدّم الدلائل على استنتاجين: **الاستنتاج الأوّل** هو أنه لا وجود لهذا «الدين» العابر للتاريخ والثقافة والمنفصل جوهرياً عن السياسة، لكلّ دين تاريخه، وما يتمّ اعتباره أو لا يتمّ اعتباره جزءاً من الدين في أيّ سياق من السياقات أمرٌ يعتمد على الترتيبات المختلفة للسلطة والقوة. أما **الاستنتاج الثاني** فهو أنّ محاولة القول بأنّ ثمة مفهوماً عابراً للتاريخ والثقافة، للدين وهو منفصل عن الظاهرة العلمانية هو بحدّ ذاته جزءٌ من ترتيبات معيّنة للسلطة، المتعلّقة بالدولة القوميّة الليبرالية الحديثة كما تطوّرت في الغرب. في هذا السياق، تمّ التأسيس للدين باعتباره أمراً عابراً للتاريخ والثقافة، وباعتباره شأناً داخلياً وشخصياً منفصلاً بطبيعته عن الشأن العام والعقلانيّة العلمانية؛ فقد ساهم تأسيس المسيحيّة كدين في فصل ولاء الفرد للرب عن ولائه في الحيّز العام للدولة القوميّة. والفكرة القائلة بأنّ للدين نزوعاً للعنف - ومن ثمّ ينبغي أن يُقصى من المجال العام - هي أحد أشكال التأسيس الجوهراني للدين.

ينقسم الفصل الثاني إلى خمسة أقسام. في أوّل قسمين أظهر بأنّ الدين ليس مفهوماً عابراً للتاريخ. في القسم الأوّل أستعرض التاريخ القديم والوسيط للمصطلح القروسطي religio؛ أما في القسم الثاني فأستعرض تاريخ ابتكار مفهوم «الدين Religion» في الغرب الحديث من قبل عدّة شخصيات كـ نيقولاس الكوزاراني Nicholas of Cusa ومارسيلو فيسينو Marsillo Ficino، وهربرت من شيربوري Herbert of Cherbury، وجون لوك. في القسم الثالث، أقتبس من أعمال ديفيد شيدستر David Chidester، إس. إن. بالاجانجادهار S.N. Balagangadhara، وتيموثي فيتزجيرالد Timothy Fitzgerald، وتوموكو ماسوزاوا Tomoko Masuzawa، وآخرين، لأظهر بأنّ الدين ليس مفهوماً عابراً للثقافة، وإنما تمّت استعارته أو فرضه من الغربيين على بقيّة العالم في أثناء المرحلة الاستعماريّة. في القسم الرابع، أظهر بأنّ التقسيم الديني - العلماني لا يزال قضيّة جداليّة وخلافيّة بدرجة كبيرة حتى في الغرب الحديث. في القسم الخامس، أستخلص بعد النقاش بأنّ ما يتمّ اعتباره دينياً أو علمانياً

يعتمد على ما يتمّ تشريعه والترخيص له قانونياً من ممارسات. إنّ حقيقة أنّ المسيحيّة قد تمّ تأسيسها كدين بينما لم يتمّ اعتبار القوميّة ديناً تساعد في ضمان أن يبقى ولاء المسيحيين العموميّ للدولة القوميّة. لا بدّ من تفحّص الفكرة القائلة بأنّ للدين نزوعاً خاصاً نحو العنف، باعتبارها جزءاً من الشرعيّة الأيديولوجيّة للدولة القوميّة الغربية. في الغرب، تمّ استعمال التقسيم الديني ـ العلماني لتهميش نوع خاص من الممارسات باعتبار أنّ طبيعتها غير عقلانية وعنيفة بالقوّة، ومن ثمّ فينبغي خصخصتها [أي جعلها جزءاً من المجال الخاص] لإخلاء المجال لأنشطة أكثر «عقلانيّة» وسلميّة للدولة والسوق وكما يظهر الفصلان التاليان، فإنّ لأنشطة السلطة والسوق عنفها الخاص الذي تحجبه أسطورة العنف الديني.

في **الفصل الثالث**، سأتفحّص واحداً من أبرز الأمثلة التي يتمّ الاستشهاد بها تاريخياً على العنف الديني: «الحروب الدينية» في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا؛ فقصّة هذه الحروب تعمل كنوع من الأسطورة المؤسسة للدولة الحديثة. وفقاً لهذه الأسطورة، فقد قاتل البروتستانت والكاثوليك بعضهم بعضاً بسبب اختلافاتهم المذهبيّة، وهو ما يكشف عن الطبيعة العنيفة والعنيدة للاختلافات الدينية. وبعد ذلك جاءت الدولة الحديثة كصانعة للسلام داخل هذه العمليّة، مُحيلةً الدين إلى حيّز الحياة الخاصة، وجامعةً للبشر من مختلف الأديان حول الولاء للدولة ذات السيادة.

في هذا الفصل سأقوم بتفحّص القصة المعياريّة عبر تفحّص السجلّات التاريخية؛ فالقضيّة أعقد مما تصوّره القصّة المعيارية. لقد قاتل المسيحيون بعضهم بعضاً بالطبع، معلنين بذلك عن فشل المسيحيين أمام العنف واستسلامهم له. ولكن انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة لم يكن ببساطة علاجاً لهذا العنف. ومن المؤكّد بأنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة قد بدأ قبل انقسام العالم المسيحي إلى كاثوليك وبروتستانت، وقد كان هذا الانتقال بطرق متعددة سبباً في العنف الذي أُطلق عليه الحروب الدينية. لقد كان الانتقال من القروسطيّ إلى الحداثيّ ـ من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة ـ انتقالاً طويلاً، وعمليّة معقّدة المكاسب والخسائر. وأيّاً كان هذا الانتقال، فإنه حتماً لم يكن مسيرة تقدّمية من العنف إلى السلام. فلم يكن

الانتقال التدريجي للولاء من الكنيسة العالميّة إلى الدولة القوميّة نهايةً للعنف في أوروبا، بل هجرةً للمقدّس من الكنيسة إلى الدولة من خلال التأسيس لمثال الموت في سبيل الوطن.

يُظهر القسم الأوّل من الفصل الثالث كيف تمّت رواية قصة الحروب الدينية من قِبل المفكّرين الحداثيين الأوائل أمثال هوبز، ولوك، وروسو، ومن قِبل المنظّرين السياسيين المعاصرين أمثال جوديث شكلار Judith Shklar، وجون رولز، وفرانسيس فوكوياما. وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات فإنّ جميع هؤلاء المفكّرين يقدّمون الحروب الدينية باعتبارها صراعاً بين الكاثوليك والبروتستانت بسبب الاعتقادات الدينية، وباعتبار أنّ المخرج من هذه الحروب كان صعود الدولة العلمانية الحديثة. في قسم لاحق من الفصل الثالث، أقوم بتجزئة أسطورة الحروب الدينية إلى أربعة مكوّنات، وأُظهر كيف أنّ كلّ واحد منها مضلل تاريخياً وغير دقيق.

كما أنني أُظهر كيف تضمّنت الحروب الدينية معارك بين الكاثوليك بعضهم بعضاً وكذلك بين اللوثريين، كما تضمّنت تحالفات بين الكاثوليك والبروتستانت. وسأستحضر هنا مثالاً واحداً: تدخّل الكاردينال ريشيليو وفرنسا الكاثوليكية في حرب الثلاثين عاماً في صفّ السويد اللوثريّة، كما أن النصف الثاني من حروب الثلاثين عاماً كانت في الأصل صراعاً بين الهابسبورغ والبوربون؛ السلالتين الكاثوليكيّتين الكبيرتين في أوروبا. يعترف المؤرّخون عادةً ـ وهو ما لا يفعله المنظّرون السياسيون ـ بأنّ ثمة عوامل أخرى، بالإضافة إلى الدين، كانت فاعلة في الحروب الدينية: عوامل سياسية، واقتصادية، واجتماعيّة؛ ومن ثمّ فإنّ السؤال يصبح على النحو التالي: ما نسبة أهمّية كل عامل من هذه العوامل المختلفة؟ هل العوامل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة مهمّة بما يكفي إلى درجة أن يصبح إطلاق لقب «الحروب الدينية» غير مقنع لنا؟ سأُظهر كيف أنّ المؤرّخين منقسمون حول هذا السؤال. لكي يختار المرء بين هذين الفريقين من العلماء، عليه أن يكون قادراً على فصل الدين عن العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إنني أحاجج بأنّ مثل هذه المحاولات للفصل تنزع إلى الجوهرانيّة وتتسم بالمفارقة التاريخية. في القرن السادس عشر، كان الاختراع الحديث لثنائية الدين والمجتمع لا يزال في مهده؛ حين كان القربان المقدّس (الأفخارستيا)

لا يزال الرمز الأساسيّ للنظام الاجتماعي، لم يكن ثمة انقسام وانفصال بين الأسباب الدينية والسياسية والاجتماعية. وهذا يعني بأنه لم تكن ثمة طريقة لتحديد شيء اسمه «الدين» باعتباره سبباً لتلك الحروب واستثناء ممارسات السلطة العمومية من كونها سبباً. تقول السرديّة المعياريّة بأنّ الدولة الحديثة قد حددت الدين باعتباره جذر المشكلة وقامت بفصله عن السياسة. ولكن، في ذلك الوقت لم يكن ثمة تمايز بين الدين والسياسة. ما نراه في الواقع هو ما وصفه جون بوسي John Bossy بـ«هجرة المقدّس» من الكنيسة إلى الدولة. ظاهرياً، انفصل المقدّس عن السياسة في سبيل السلام؛ ولكن في الواقع استولت الدولة الناشئة على المقدّس لتصبح هي نفسها نوعاً جديداً من الدين.

في ضوء هذه الصورة، أُظهر مدى لا معقولية الفكرة القائلة بأنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة كان حلاً ومخرجاً من حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر. لقد كانت عمليّة بناء الدولة، والتي بدأت بالفعل قبل عصر النهضة، عمليّة محلّ نزاع بطبيعتها. فبدءاً من نهايات حقبة القرون الوسطى، تضمّنت العمليّة إدماج القوى المبعثرة تحت حماية الحاكم، كما تضمّنت ترسيم الحدود الخارجيّة في وجه الدول الأجنبيّة الأخرى. أعتمد في توضيح ذلك على عمل مجموعة من المؤرّخين ـ كـ هاينز شيلينج Heinz Schilling، وجي. إتش. إم. سالمون J. H. M. Salmon، وروني بو ـ شيا هسيا R. Po-Chia Hsia، وماك هولت Mack Holt، ودونا بوهنان Donna Bohanan ـ لأُظهر بأنّ معظم العنف الذي استمرّ من القرن الخامس عشر إلى السابع عشر يمكن تفسيره باعتباره ناجماً عن مقاومة النخب المحلّية لمحاولة الملوك والأباطرة مركزة Centralizing السلطة.

ليست الفكرة هي أنّ تلك الحروب كانت تدور حول السياسة وليس حول الدين، كما أنني لا أدافع عن فكرة أنّ الدولة هي من تسببت بالحروب، في حين أنّ الكنيسة كانت بريئة. الفكرة هي أنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة لم يكن هو الحلّ لعنف القرنين السادس عشر والسابع عشر، وإنما كان سبب تلك الحروب. لقد كانت الكنيسة متورّطة بعمق في العنف، لأنّها أصبحت بشكل متزايد جزءاً من مشروع بناء الدولة ومندمجة فيه. إنّ استنتاجي في هذا الفصل هو أنّ هناك كميّة وفيرة من الدلائل

التاريخيّة لتبعث الشكّ في فكرة أنّ ظهور الدولة الحديثة قد أنقذ أوروبا من عنف الدين؛ فصعود الدولة الحديثة لم يكن إعلاناً عن أوروبا أكثر سلاماً، ولكن صعود الدولة قد ترافق مع انزياح في القيمة التي يقاتل البشر ويموتون من أجلها. «كم جميل أن يموت المرء من أجل وطنه»، ستؤخذ هذه العبارة لتصبح عبارة معياريّة. إنني أحاجج بأنّ قصّة الحروب الدينية ليست مجرّد تاريخ موضوعي، بل هي ملازم أيديولوجي للتغيّرات في ترتيبات السلطة في أوروبا، وبخاصة انتقال الولاء والاستعداد للتضحيّة إلى الدولة الناشئة.

في القسم الأوّل من الفصل الرابع، أتتبّع استعمال أسطورة العنف الديني في نقاشات المحكمة العليا للولايات المتحدة منذ أربعينيات القرن المنصرم. قبل ذلك كان يُنظر إلى الدين عموماً باعتباره قوّة توحيديّة، ونوعاً من الرباط الذي يجمع الأمّة معاً. منذ الأربعينيات، بدأ شبح العنف الديني يُستحضر في قضيّة تلو أخرى بما فيها بند الدين المندرج في التعديل الأوّل للدستور، كما تحرّكت المحكمة لحظر الصلاة في المدارس، ومنع مساعدات الدولة عن المدارس الكنسيّة، ومنع المظاهر الدينيّة في المباني الحكوميّة، إضافة إلى حظر مجموعة أخرى من الممارسات كذلك. لقد لاحظت بأنّ أسطورة العنف الديني قد بدت مفيدة في لحظة ما من تاريخ الولايات المتحدة، والتي لم تكن معرّضة حينها على الإطلاق لخطر العنف الطائفي أو المذهبي؛ كما أنني أُظهر كيف تم استحضار الوطنيّة من قبل المحكمة باعتبارها علاجاً للانقسام الديني. في حين تمّ استثناء الوطنيّة العموميّة التي تستحضر الله من مقولة الديني ومن ثمّ فإنّها لم تصبح موضوعاً يخضع للتقييدات الموضوعة على الدين. مرة أخرى، فإنّ ما يتمّ اعتباره ديناً وما لا يتمّ اعتباره ديناً، ليس أمراً معتمداً على حضور أو غياب الإيمان بالله، وإنما على قرار سياسي حول درجة الولاء السياسي للدولة القوميّة.

في القسمين التاليين من الفصل الرابع، أحلل كيف ساهمت أسطورة العنف الديني في تأسيس الآخر غير الغربي وفي شرعنة العنف ضدّه؛ وسأتفحّص استعمالات صحفيّة وأكاديمية للأسطورة من قبل شخصيات كمارك يورغنزماير وبرنارد لويس وأندرو سوليفان Andrew Sullivan وكريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens، وسأُظهر من خلال استعراض آرائهم بأنّ القول إنّ الدين ينزع بطبيعته إلى العنف هو جزء رئيسيّ في تأسيس ثنائيّة الغرب في

مقابل بقيّة العالم. فإذا كان الدين ينزع بطبيعته إلى تشجيع العنف، فإنّ المجتمعات التي تعلّمت كيف تضبط العاطفة الدينية في الحيّز العام هي الأكثر تفوّقاً والأكثر سلاماً من المجتمعات التي لم تتعلّم ذلك. يُنظر إلى المجتمعات المسلمة على وجه الخصوص باعتبارها إشكاليّة بصورة جوهرية لأنها تفتقر إلى التمييز المناسب بين الديني والعلماني. بالطبع، يُنظر إلى الإسلام باعتباره ديناً غريباً وغير طبيعي لأنه يخلط السياسة بالدين. ومن ثَمَّ يمكن تفسير الصدام بين الغربيين والحكومات والثقافات الإسلامية من ناحية الطبيعة المَرَضيّة للثقافات الإسلاميّة. في محاولة لفهم لماذا، على سبيل المثال، نظرت إيران منذ ١٩٧٩ إلى الولايات المتحدة باعتبارها عدوّها الأكبر، يتمّ التغاضي عن دعم الولايات المتحدة للانقلاب الذي جلب حكم الشاه الوحشي والعلماني في ١٩٥٣ للبحث عن أسباب «أعمق»، تتعلّق على وجه الخصوص بالطبيعة المتقلّبة للدين وتأثيره السامّ على السياسة الإيرانية. سأُظهر كيف تُستعمل أسطورة العنف الديني عادةً للالتفاف على الأحداث التاريخية الحقيقيّة وللبحث عن إجابة لسؤال: «لماذا يكرهوننا؟» في الأساس الديني اللاعقلاني والمَرَضي للأنظمة الاجتماعيّة.

في القسم التالي، أقدّم مجموعة من الأمثلة حول الطريقة التي يُستعمل بها هذا المنطق لتبرير التدخّلات العسكرية الغربيّة في العالم الإسلامي. يصبح هذا المنطق معصوماً من الخطأ: فإذا كنا نتعامل مع أنظمة اجتماعية عنيفة ولا عقلانيّة بطبيعتها، فليس ثمة أمل بطبيعة الحال في التفاهم العقلاني معها، ولا بدّ من أن نكون مستعدين لاستعمال القوة العسكرية. الأمل الوحيد، سواء بالطرق الناعمة أو العنيفة، هو أن نتمكّن من نشر نعمة الأنظمة الاجتماعية الليبرالية في العالم الإسلامي. إذاً، هل تستعمل أسطورة العنف الديني لتبرير العنف؟ هكذا يتمّ إقامة تعارض قويّ بين العنف الديني والعنف العلماني. فالعنف الموصوف بالديني عنف خبيث ويستحقّ اللوم دوماً. أما العنف العلماني فمن الصعب اعتباره عنفاً من الأصل، لأنه يسعى إلى إحلال السلام! إنّ العنف العلمانيّ ضروريّ أحياناً، ويستحقّ التمجيد أحياناً أخرى، خاصة حينما يستعمل لقمع العنف الديني.

إنني لا أهدف في هذا الكتاب إلى إنكار فضائل الليبرالية أو إعفاء الأنظمة الاجتماعيّة الأخرى من الرذائل، وأنا أعتقد بأنّ الفصل بين الكنيسة

والدولة هو أمر جيّد بالعموم. وعلى الجانب الآخر، ليس ثمّة شكّ بأنّ بعض الأشكال من اعتقادات المسلمين وممارساتهم تشجّع على العنف. ومثل هذه الأشكال لا بدّ من تفحّصها ونقدها. ولكن، سيكون من غير المفيد أن نقوم بهذا النقد ونحن ننظر من خلال عدسة التفرقة والتمايز التام بين الديني والعلماني، والذي سيعمينا عن النظر إلى الأشكال العلمانية من الإمبريالية والعنف. بقدر ما تخلق أسطورة العنف الديني صورة «الأشرار» في مقابل ما تعرّف به الأنظمة الاجتماعيّة الليبرالية نفسها، فإنّ الأسطورة لا تختلف كثيراً عن الأشكال السابقة من الإمبريالية الغربيّة التي تدّعي دونيّة الآخرين غير الغربيين وتخضعهم للقوّة الغربيّة على أمل أن يصبحوا أكثر شبهاً بنا.

إنني لا أملك بديلاً على المستوى اللاهوتي السياسي لأقدّمه في هذا الكتاب. فهدف هذا الكتاب سلبيّ/دحضيّ: المساهمة في تفكيك أسطورة العنف الديني. ولتفكيك الأسطورة فوائد عدّة، وهو ما سأفصّله في الفصل الأخير؛ فهو سيحرر الدراسات العمليّة عن العنف من تشوّه مقولات الديني والعلماني، كما أنه سيساعدنا في رؤية أنّ الإمكانات الرئيسية للأنظمة الاجتماعيّة في العالم الإسلامي وفي الغرب لا تنحصر في الخيار الصارم بين الثيوقراطيّة والعلمانية؛ كما أنه سيساعدنا في النظر إلى ما وراء الصور النمطيّة عن الآخر غير العلماني والديني المتعصّب، كما أنه سيشكك في مشروعيّة الحرب ضدّ هؤلاء الآخرين. إنه سيساعد الأمريكيين على إزالة واحد من أهمّ العقبات ليتمكنوا من النقاش بجدّية حول سؤال: «لماذا يكرهوننا؟»، وهو نقاش لن يتغاضى عن تاريخ تعامل الولايات المتحدة مع الشرق الأوسط في سبيل التركيز على قضيّة التعصّب الديني.

إنّ تجسير الهوّة الخطيرة **بيننا** و**بينهم** يتطلّب منا لا أن نعرف الآخر وحسب، بل أن نعرف أنفسنا أيضاً، فهذا الكتاب يهدف إلى المساهمة في هذا المسعى.

الفصل الأوّل

تشريح الأسطورة

إنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين يسبب العنف هي واحدة من أكثر الأساطير انتشاراً في الثقافة الغربية. تنتشر هذه الفكرة بين طلبة السنوات الأولى في الجامعة وصولاً إلى المعلّقين في وسائل الإعلام وانتهاءً بالقضاة الفيدراليين، وتعمّ بينهم الرؤية القائلة بأنّ الدين إن لم يكن سبباً مباشراً للعنف فإنّه على الأقل عامل مساهم في العديد من الصراعات في التاريخ الإنساني. تعزز الدراسات الأكاديمية حول الدين والعنف هذه الفكرة، وتقدّم أدلّة تبدو غير قابلة للجدال؛ فقد كانت القرابين الدمويّة منتشرة منذ التاريخ القديم. لقد وسمت الحروب المقدّسة، والحملات الصليبية، ومحاكم التفتيش والمذابح السلوك الديني منذ القدم، وكان الدين متورّطاً في نشر الإمبريالية الغربية، كما شرعن الدين اضطهاد الفقراء والنساء[1]. لقد كان يُنظر دوماً إلى البنى السياسية والاقتصاديّة باعتبارها انعكاساً للإرادة الإلهية: «إذاً فقد كان الدين متورّطاً في المحافظة على البنية الاجتماعية للعنف منذ أوائل ما وصل إلينا من السجلات التاريخية»[2]. في بدايات القرن الحادي والعشرين، كان استعداد رجال الدين لمباركة أية حرب تقوم بها الولايات المتحدة الأمريكية دليلاً إضافيّاً على نزوع الدين نحو العنف[3]. وإذا أضفت إلى ذلك الإرهاب الذي يمارسه الأصوليّون المسلمون وبقيّة المجموعات الدينية، فستجد أنّ الأدلّة التي تُدين الدين حاسمة. باختصار، فإنّ «الحقائق الوحشيّة في تاريخ

---

(١) R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000), p. 2.

(٢) Leo D. Lefebure, *Revelation, the Religions, and Violence* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000), p. 14.

(٣) Martin E. Marty and Jonathan Moore, *Politics, Religion, and the Common Good* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2000), p. 28.

الأديان تفرض علينا أن ندرك بشكل قطعي وجود اقتران بين الدين والعنف: هذا العنف، الذي يرتدي عباءة الدين، ألقى بظلاله مراراً على الدين والثقافة، واستدرج عدداً هائلاً من البشر «الطيبين» - من الفلاحين الأميين إلى الكهنة المتعلّمين، إلى الوعاظ والأساتذة الجامعيين - إلى رقصته المدمّرة»(٤).

يبقى المقصود بـ«الدين» معنى غامضاً وغير واضح؛ فالمؤلّف الذي اقتبست عبارته السالفة من كتاب «**الوحي والأديان والعنف**» لا يقدّم أي تعريف واضح للدين أو للأديان، على الرغم من أنّ المفهوم يُمثّل مركز حجّته وموضوعها. كما نرى في الاقتباس السالف، فإنّ الدين في هذا النصّ يصبح أحياناً «الدين والثقافة» دون أيّ تفسير عما يفصل ويميّز الدينَ عن الثقافة إن كان ثمة فصل(٥). إنّ هذا النوع من الالتباس والتشوّش هو السائد. فمعظم المؤلّفين الذين كتبوا عن الدين والعنف لم يقدّموا تعريفاً للدين. أما الآخرون فيعترفون بصعوبة تقديم تعريف محدد للدين، ولكنّهم على الرغم من ذلك يتجاوزون ذلك بالتأكيد على أنّ «الجميع يعرف ما نعنيه عندما نتحدّث عن «الدين»». عندما يقول الأكاديميون شيئاً من هذا النوع، فهذه علامة بأنّ ثمّة خطأ في مكان ما؛ وعلى المرء أن يتعامل مع الأمر كما يتعامل مع سمسار العقارات الذي يقول: إنه لا حاجة لفحص المنزل ورؤيته قبل شرائه.

إنّ الحجّة التي أتفحّصها هنا هي محاولة الفصل بين «الدين» - الذي يُعتبر ميّالاً للعنف لأنه إطلاقيّ وانقساميّ ولاعقلاني - وبين العلمانيّ أو غير

---

(٤) Lefebure, Ibid., p. 13.

(٥) المصدر نفسه. انظر تحديداً إلى نقاش ليفيبور لأطروحة جيرار (ص١٦ - ٢٤). وفقاً لليفيبور فإنّ أطروحة جيرار حول المحاكاة «تُضيء جوانب واسعة من الدين والثقافة»، ولكنّها تفتقر إلى الأدلّة الإمبريقيّة المطلوبة لتوسيع النظريّة لتشمل كلّ الأزمنة والأمكنة. لا يوضح ليفيبور ما الذي يُميّز الدين ويفصله عن الثقافة أو عن الجانب غير الدينيّ من الثقافة. يوضع الدين والثقافة معاً في مفهوم سائل كما هو واضح في الفقرة التالية:

«إنّ نظريّة الجريمة البدائيّة وردّ الأصل الأوّل للدين وللثقافة الإنسانيّة إلى أسلوب إبدال الضحيّة ينطوي على جزء تخميني كبير لأننا نفتقر إلى المعلومات اللازمة عن تلك الحقبة التي يتناولها جيرار باعتبارها مهد الثقافة الإنسانيّة. يحاول جيرار أن يُعيد بناء شكل قبلي من محاكاة الرموز باعتباره الأصل الأوّل للوعي البشري والثقافة والرمزيّات الدينيّة» (ص٢١).

الديني أو الواقعي، والذي يُعتبر أقلّ ميلاً للعنف، ربما لأنه أقلّ إطلاقيّة وأكثر وحدويّة وعقلانية. كما سنرى، فإنّ هذه الحجّة لن تصمد أمام الفحص الدقيق، لأنّها لا يمكن أن تجد أيّ طريقة متسقة للفصل بين العنف الديني والعنف العلماني. فعندما نبدأ بالسؤال عما يعنيه القائلون باقتران الدين بالعنف بلفظة «الدين»، فإننا سنجد بأنّ قدرتهم التفسيريّة تضعف بسبب مجموعة من الافتراضات غير المُساءلة حول ما يمكن وما لا يمكن اعتباره جزءاً من الدين. فبينما يتمّ إدانة مجموعة من الممارسات والمؤسسات، يتمّ التغاضي عن أخرى.

إننا أمام مجموعة كبيرة من الأيديولوجيات والممارسات والمؤسسات ـ الإسلام والماركسية والرأسمالية والمسيحية والقومية والكونفوشيّة والأمريكانية واليهوديّة والدولة القوميّة والليبرالية والشنتويّة والعلمانية والهندوسيّة وغيرها ـ وجميعها يُمكن أن تدعم العنف تحت ظروف محددة. إنّ التفحّص الدقيق للتنوّع داخل كلّ منها ـ إضافة إلى تفحّص الظروف التي تجعل كلّ واحدة منها تقوم بدعم العنف ـ أمرٌ مُفيد وضروريّ؛ أما غير المفيد، فهو محاولة تقسيم القائمة السابقة إلى ظواهر دينية وأخرى علمانية ثمّ الادعاء بأنّ الظواهر الدينية أكثر ميلاً للعنف؛ فمثل هذا التقسيم اعتباطيّ وغير قابل للاستمرار، لا على المستوى النظري ولا العملي.

للوهلة الأولى، قد يبدو ما نحن بصدده مماحكة أكاديمية حول التعريفات، ولكن الأمر أهمّ من ذلك بكثير. فثنائيّة الديني ـ العلماني في هذه الحجج تُصادق على إدانة أنواع محددة من العنف وتتغاضى عن أنواع أخرى. سأحاجج لاحقاً في هذا الكتاب بأنّ أسطورة العنف الديني سائدة لأنّها ـ بينما تقوم بنزع الشرعيّة عن بعض أنواع العنف ـ تُستعمل لشرعنة أنواع أخرى من العنف؛ العنف الممارس باسم العلمانية والمُثُل الغربيّة. كما أن الحجّة القائلة بأنّ الدين يسبب العنف تُصادق على الانقسام بين أشكال الثقافة غير الغربيّة، المسلمة خصوصاً، والتي ـ لم تتعلّم بعدُ أن تخصخص شؤون الإيمان ـ تتسم بالإطلاقية والانقساميّة واللاعقلانيّة، وبين الثقافة الغربيّة، المتواضعة في سعيها للحقيقة والوحدة والعقلانيّة. هذا الانقسام ورؤية العالم من منظور صراع الحضارات يمكن أن يستعمل لشرعنة استعمال العنف ضدّ أولئك الذين يستحيل التفاهم العقلاني معهم وفق مصطلحاتنا

ومعاييرنا. باختصار، فإنّ عنفهم متعصّب ولا يمكن التحكّم به؛ أما عنفنا فهو مضبوط وعقلاني، وأحياناً هو عنف ضروريّ مع الأسف لاحتواء عنفهم. على الرغم من أنّ بعض الشخصيات التي سأتفحّص آراءها في هذا الفصل قد ترفض هذا الاستعمال لحججهم في تأييد العنف والمصادقة عليه، فإنّ الطريقة الوحيدة لتفادي هذا الاستعمال هو التخلي عن الحجج التي تطرح فكرة وجود خطر متأصّل في الدين ومن ثمّ تصوّر المجتمعات العلمانيّة باعتبارها مجتمعات متفوّقة بطبيعتها.

في هذا الفصل، سأتفحّص ثلاثة أنواع مختلفة ومتداخلة من الحجج حول العلاقة بين الدين والعنف، وسأُظهر كيف تفشل هذه الحجج. لقد صنّفتُ العلماء الذين أناقشهم ضمن هذه الأنواع بهدف التنظيم، ولكن ذلك لا يؤثّر في حجّتي، لأنني لا أعالج الحجج حول الدين بمصطلحاتها؛ فأنا لا أفترض أنّ ثمة شيء اسمه «الدين»، ومن ثمّ أحاجج بأنّه ليس إطلاقيّاً أو انقسامياً أو عقلانيّاً، وإنما أقوم بتحليل الحجج المختلفة القائلة بأنّ الدين سبب العنف وأُظهر كيف أنّ المؤلّف في كلّ حالة لا يستطيع أن يحافظ على تقسيم متسق بين العنف الديني والعلماني. في نهاية هذا الفصل، سأتناول بعض المحاولات التي تمّت لإنقاذ هذه الحجج، وسأثبت بطلانها هي أيضاً. في الفصل الثاني سأقدّم جينالوجيا التقسيم الديني ـ العلماني، وهو ما سيُظهر بوضوح لماذا فشلت الحجج التي قُدّمت في هذا الفصل: فهي تعمم خطأً ترتيبات السلطة العارضة والمؤقّتة في الغرب الحديث على العالم وتجعلها سمةً للوجود الإنساني بأسره.

ثلاثة أنواع من الحجج

على مرّ السنوات، قرأت كلّ نسخة أكاديمية عثرت عليها من الحجة القائلة بأنّ الدين سبب للعنف عبر عدّة حقول علميّة. لأغراضنا هنا، فإنّ عبارة «الدين سبب للعنف» عبارة اختزالية وتبسيطية. لا أحد فيما أعلم يرى بأنّ حضور الدين بالضرورة ينتج العنف، وإنما ترى الحجّة بأنّ الدين ميّال بشكل خاص إلى إنتاج العنف، أو ترى بأنّه عاملٌ مهمٌ على وجه الخصوص من بين عوامل أخرى في إنتاج أو تفاقم العنف.

يمكن أن تصنّف الحجج التي سأتفحّصها إلى ثلاثة أنواع متداخلة:

الدين يسبب العنف لأنه (١) إطلاقيّ (٢) انقساميّ (٣) لاعقلاني بما فيه الكفاية. معظم من كتبوا حول هذا الموضوع استعملوا أكثر من نوع واحد من هذه الحجج، ولكن معظمهم ركّز على واحدة منها[٦]. فيما يلي، سأستعرض الأنواع الثلاثة من خلال ثلاثة مؤلّفين رئيسيين، ولو كان الوقت والصبر متاحين لكان بالإمكان عرض عدد أكبر من الأمثلة[٧]. لأغراض الكتاب، سأكتفي باستعراض ثلاثة ممثّلين عن كلّ نوع. إنّ الشخصيات التي اخترتها هنا تمثّل أكثر الأصوات تأثيراً في مسألة الدين والعنف، وقد تمّ اختيارها لأنّها تمثّل هذه الحجج عبر مجموعة مختلفة من الحقول العلمية، بما فيها الدراسات الدينية، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والعلوم السياسية واللاهوت.

إنني آمل أن أوضح منذ البداية بأنني سأتناول الأعمال التي تقدّم حججاً عابرة للتاريخ والثقافة حول مسألة العنف الديني. فهناك العديد من الدراسات

---

(٦) إنّ إحدى الحجج التي لا يُمكن أن توضع داخل هذه الأنواع الثلاثة هي حجّة هيكتور أفالوس في كتابه **الكلمات المتحاربة**. انظر:

Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst, NY: Prometheus, 2005).

يُحاجج أفالوس بأنّ العنف ينتج عن التنازع على الموارد النادرة، والدين يُسبب العنف لأنّه يخلق نُدرة في نوع خاص من الموارد. قد يميل المرء إلى ضمّ هذه الحجّة إلى نوع الحجّة التي تركّز على أنّ الدين انقسامي. على أيّة حال، فإنّ اختلاف تفسير أفالوس لنزوع الدين نحو العنف لا يُعفيه من أن يقع في نفس الإشكالات التي نجدها عند المفكّرين الآخرين الذين أتفحّصهم في الكتاب؛ فالدين بالنسبة إليه يبقى مفهوماً عابراً للتاريخ والثقافة، كما أنه لا يُقدم على مواجهة مشكلة غياب تعريف دقيق للدين. يُعرّف أفالوس الدين بأنّه «نمط من الحياة والتفكير الذي يفترض مسبقاً وجود قوى/ أو كائنات لا يُمكن التحقق منها، كما يفترض إمكانيّة العلاقة معها» (ص١٩). سأناقش مشكلة هذه التعريفات الجوهرانيّة في هذا الفصل وفي الفصل الثاني.

(٧) تشمل بعض الأمثلة:

Oliver McTernan, *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict* (Maryknoll, NY: Orbis, 2003); Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us?: Violence in the Bible and the Quran* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003), and Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill* (New York: Ecco, 2003).

وعلى الرغم من عنوان كتابه المثير فإنّ كتاب دي فريس لا يقع ضمن أدبيات هذا النوع. فهو يُعرّف الدين تعريفاً عامّاً جداً، فالدين هو «علاقة بين الذات (أو مجموعة من الذوات) مع الآخر». انظر:

Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002), p. 1.

إنّ اشتباك دي فريس مع النصوص الفلسفيّة يدعم حججي في هذا الفصل والفصل الثاني، لأنّه يُسائل طرق التنوير في تعريف الدين وعزله.

العمليّة الحذرة والمتحرزة والتي تتفحّص حالات محددة من العنف ضمن سياقات ثقافيّة محددة؛ على سبيل المثال البحث في المسلمين الراديكاليين في الشرق الأوسط أو الجناح اليميني المسيحي المتطرّف في أمريكا[٨]. ورغم أنّ بعض هذه الدراسات أقلّ حذراً من الأخرى في استعمالها لمصطلح «الدين»، فإنّ تركيزها على التوصيف العمليّ داخل سياقات محددة يجعل منها دراسات قيّمة. إنّ اهتمامي يتركّز على الحجج العامّة حول الدين والعنف بسبب الطريقة التي تشوّه بها المعلومات والشواهدَ العمليّة وتجعل من نفسها أداة للاستخدام الأيديولوجي.

- الدين إطلاقيّ

(جون هيك). في مقالة معنونة بـ«**لا مطلقيّة المسيحية**»، يتهم اللاهوتي التعددي جون هيك الدعاوى القائلة بفرادة ومطلقيّة الوحي الذي جاء إلى عيسى المسيح بأنّها تسببت بتحريض المسيحيين على العنف ضدّ اليهود في أوروبا وضدّ غير المسيحيين في جميع أنحاء العالم الثالث. إنّ دعاوى تفوّق الوحي المسيحيّ لا يمكن أن تؤدي إلا إلى التعامل مع غير المسيحيين باعتبارهم في مرتبة أدنى وأنهم في حاجة إلى الاستعمار لإخراجهم من الوثنيّة الهمجية المؤسفة إلى مستوى المسيحية الأوروبيّة المتحضّرة[٩]. لقد أوضح جون هيك بأنّ هذه الديناميكية ليست مختصّة بالمسيحية فقط، بل هي

---

(٨) تضم الأمثلة:

Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992); Martin Dillon, *God and the Gun: The Church and Irish Terrorism* (London: Routledge, 1999); Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996), and Peter Marsden, *The Taliban: War, Religion, and the New World Order in Afghanistan* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(٩) John Hick, «The Non-Absoluteness of Christianity,» in: John Hick and Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987), pp. 16 - 20.

يُقدّم هيك هذه الحجّة أيضاً في كتابه تأويل الدين: «إنّ دوغما الإيمان بألوهيّة المسيح - بالاقتران مع الطبيعة البشريّة العدوانيّة والمفترسة - قد ساهمت تاريخيّاً في شرور الاستعمار، وتدمير حضارات السكان الأصليين، ومعاداة الساميّة، والحروب الدينيّة المدمّرة وإحراق المهرطقين والسحرة». انظر:

John Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989), p. 371.

مرض مزمن في الدين بحدّ ذاته: «لا بدّ من القول هنا بأنّ دعاوى الأديان الأخرى بالصلاحيّة المطلقة، ومن ثمّ بتفوّقها على غيرها لديها نفس الميل، نظراً للطبيعة الإنسانيّة المشتركة، للمصادقة على العدوان العنيف والاستغلال وعدم التسامح. إنّ دراسة تاريخيّة طويلة عبر العالم للآثار المضرّة للإطلاقيّة الدينية ستجد مصاديقها وشواهدها في كافة التقاليد تقريباً»[10]. إنّ المشكلة إذاً واحدة في الدين بما هو دين، وليس فقط في المسيحية، لأنّ المسيحيّة هي مجرّد نوع واحد مندرج تحت جنس الدين، وكلّ واحد من هذه الأنواع يدور حول ما أطلق عليه هيك «الحقيقة المطلقة»، «المطلق» أو «الحقيقة». لقد علّم المسيح وبوذا ومحمد... إلخ أتباعهم طرقاً مختلفة للوصول إلى نفس المركز. وفقاً لجون هيك، فإنه من المغري دائماً أن تخطئ الطريق إلى الهدف، أن تخطئ الكواكب إلى الشمس، أو تجعل شيئاً ما مطلقاً لمجرد اتصاله بالمطلق. هذا الإغراء بطبيعته هو إغراء بالعنف. يدافع هيك عما أطلق عليه «الثورة الكوبرنيكية» حين يبدأ المرء بإدراك أنّ دينه لا يقع في المركز، بل وأنّ الأديان المختلفة في العالم تدور حول المطلق[11]. لقد كتب هيك الكثير من الأفكار المهمّة حول الاعتراف بالتعددية والاختلاف بين الأديان. وفي الوقت نفسه، قام بشكل راديكالي بجعل خصوصيّة كلّ دين أمراً نسبياً، لأنّ كلّ واحد منها، بغضّ النظر عن الاختلافات بينها، يسعى للوصول إلى نفس النتيجة النهائيّة.

يتعامل هيك مع الدين باعتباره مفهوماً عابراً للتاريخ والثقافة؛ إنه مقتنع بأنّ الدين عبر التاريخ «كان بُعداً عالمياً في الحياة الإنسانية»[12]. ولكن، ما هو الدين؟ في كتابه الصادر عام ١٩٧٣، **الله وعالم العقائد** يقترح هيك «تعريفاً للدين باعتباره طريقة لفهم الكون، إضافة إلى كونه طريقة مناسبة للعيش فيه، تتضمّن إحالة خارج العالم الطبيعي إلى الله أو الآلهة أو إلى نظام المطلق أو إلى عمليّة مفارقة». وفقاً لهيك، فإنّ هذا التعريف يتضمّن

---

(١٠) Hick, «The Non-Absoluteness of Christianity,» p. 17.

(١١) المصدر نفسه، ص٣٤، و John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's, 1985).

(١٢) John Hick, *God and the Universe of Faiths* (New York: St. Martin's, 1973), p. 133.

ويكرر هذا الموقف في: Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 21.

العقائد التوحيدية كالمسيحية والإسلام والهندوسيّة التوحيدية، كما يتضمّن العقائد غير التوحيدية كالتيرافادا البوذيّة والهندوسيّة غير التوحيدية. يؤكّد هيك بثقة بأنّ هذا التعريف يستثني الأنظمة «الطبيعية» من الاعتقادات كالشيوعيّة والإنسانويّة[١٣]. ولكن هيك في كتابه الصادر في ١٩٨٩ **تأويل للدين** لم يعد واثقاً بأنّ بإمكانه أن يرسم خطّاً حادّاً بين ما هو دين وما ليس ديناً. ويبدو أنّه أصبح واعياً بالجدل المتزايد بين العلماء حول مصطلح الدين وما إذا كان لهذا المصطلح فائدة، أم لا بدّ من التخلّي عنه[١٤]. يعترف هيك بالصعوبة الكبيرة في تقرير ما إذا كان يجب إطلاق لقب الدين على الكونفوشيّة، والتيرافادا البوذيّة والماركسيّة؛ في حين أنّ جميعها لا تمتلك معبوداً، ولكنّها تحمل مجموعة من الخصائص التي عادة ما يتمّ اعتبارها دينية[١٥].

حاول هيك أن يحلّ هذه المشكلة عبر استدعاء استعارة لودفيغ فيتغنشتاين «تشابهات العائلة»؛ فنحن نطلق على عدد كبير من الأنشطة لفظة «ألعاب» لأنّ كلّ عضو في هذه المجموعة يشترك على الأقلّ في إحدى الخصائص مع العضو الآخر في المجموعة، على الرغم من عدم وجود خصيصة واحدة، أو «جوهر» تشترك فيه جميع الألعاب. وكذلك «الأديان»، فهي «سلسلة متصلة معقّدة من التشابهات والاختلافات»[١٦]. إنّ هذا مفيد، يقول هيك، ولكننا لا نزال «بحاجة إلى نقطة بداية لنبدأ منها رسم مجال الظاهرة». يقترح هيك مفهوم تيليش عن «الاهتمام المطلق ultimate concern» كنقطة بداية: «تمتلك المواضيع الدينية والممارسات والعقائد أهمّية عميقة

---

(١٣) Hick, *God and the Universe of Faiths*, p. 13.

(١٤) بدأ هذا النقاش مع ظهور كتاب ويلفريد كانتويل سميث معنى **الدين وغايته**، والذي تتبّع تاريخ مصطلح الدين ووصل إلى خلاصة مفادها أنّ الدين اختراع حديث. انظر:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962).

في حين قدّم تيموثي فيتزجيرالد العمل الأقوى في تبيان عدم اتساق المصطلح في:

Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

انظر أيضاً:

Derek Peterson and Darren Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2003).

(١٥) Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 3.

(١٦) المصدر نفسه، ص٤.

لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم متديّنين؛ وأهمّيتها ليست مؤقّتة، ذلك أنّها قد تغدو مهمّة لإتمام جملة بدأها المرء بشكل صحيح أو للردّ على الهاتف حين يرنّ، فأهميّتها تكتسب معنى دائماً ومطلقاً»[١٧]. لقد تمكّن هيك إذاً من «وضع الإيمان والعقائد العلمانية كالماركسيّة باعتبارها ابنة عم منفصلة ومتمايزة عن حركات كالمسيحية والإسلام، تشترك معها في بعض الخصائص (كالرؤية الشاملة للعالم، والنصوص المقدّسة، والإيمان الأخروي، والقديسين، والادّعاء الأخلاقي الشامل)، في حين تفتقر إلى خصائص أخرى (كالإيمان بحقيقة إلهيّة مفارقة)»[١٨]. وهذا «يحلّ ـ وربما يفكك ـ مشكلة تعريف (الدين)». يقول هيك بأنّ للعلماء الحرّية في تركيز اهتمامهم على أي سمة تهمّهم في الدين. أما هيك فسيهتمّ بـ«الإيمان بالمفارق»، رغم أنّه يضيف بسرعة بأنّ هذه السمة ليست جوهر الدين، إذ إنّ مفهوم «تشابهات العائلة» يلغي مفهوم الجوهر من الأساس. إنّ واحدة من مزايا مفهوم «تشابهات العائلة»، كما يقول هيك، هو أنّه يترك الباب مفتوحاً لإمكانيّة أن يقوم دين دون الإيمان بالمفارق؛ فمن غير الضروريّ أن نستعمل الإيمان بالمفارق كنوع من الاختبار المحدد لما هو دين وما هو ليس بدين[١٩].

من جانب، كان هيك محقّاً في رؤية العيوب الكامنة في محاولة العثور على جوهر محدد للدين، ومن ثمّ فقد أبقى الباب مفتوحاً لأنه ليس ثمة مقولة واحدة تندرج تحتها الظاهرة الواسعة جداً التي تشمل المسيحية والكونفوشية دون أن تضمّ داخلها أيضاً المؤسسات والأيديولوجيات الأخرى ـ كالماركسية والقوميّة ومتعصّبي كرة القدم ـ وهو ما يجعل المقولة غير ذات معنى. على الجانب الآخر، يستمر هيك في التمييز بين المؤسسات الثقافية الدينية وغير الدينية أو العلمانية؛ فهو يقرر باستمرار أنّ الماركسية ظاهرة علمانية، رغم أنّه يضعها كـ«ابنة عمّ منفصلة ومتمايزة» داخل العائلة الممتدّة للأديان[٢٠]. تُستثنى الماركسيّة من الأديان، يقول هيك، عندما يدور الحديث عن «الأعضاء المركزيين في عائلة الأديان» ولكنها تصبح جزءاً من العائلة

(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه، ص٥.
(١٩) المصدر نفسه، ص٥ ـ ٦.
(٢٠) المصدر نفسه، ص٥، ٢٢، ٣٢ ـ ٣٣ و٣٠٨ على سبيل المثال.

«عندما يكون الحديث أكثر عموميّة»[٢١]. على أنّ هيك لم يقدّم أي معيار للتمييز بين المركزيّ والهامشيّ. فلماذا تندرج الكونفوشيّة والتيرافادا البوذيّة ضمن المجموعة المركزيّة من «أديان العالم» بينما تُستثنى الماركسيّة؟ من المستحيل إقامة مثل هذا التميز بين الأديان الحقيقيّة وأشباه الأديان العلمانيّة (ابنة عمّ منفصل ومتمايز) دون تحديد مجموعة من الخصائص باعتبارها مركزيّة أو جوهريّة لمفهوم الدين، وهو ما سيكون عودةً إلى الجوهرانيّة التي حاولت «تشابهات العائلة» أن تتجنّبها.

هل هو أمر صحيح في أيّ عائلة أن نجعل بعض أبناء العمومة في المركز وآخرين في الهامش؟ لا يمكنني أن أفعل ذلك دون أن أنحاز إلى وجهة نظري الخاصّة عن الأمور. فعائلتي المباشرة ستكون بلا شكّ مركزيّة بالنسبة إليّ، كما سيبدو أبناء عمومتي هامشيين بالنسبة إليّ أيضاً. قد يكون الأمر صادماً بالنسبة إليّ حين أعرف بأنّ أبناء عمومتي يرون أنفسهم بأنّهم هم من في المركز عوضاً عني، ويفكّرون بأنني جزء من العائلة فقط حين يتحدّثون عن العائلة بشكل عام. يتسلل هذا النوع من الانحياز الذاتي بشكل لا يمكن تفاديه إلى تحليل هيك. ومعضلته هي التالي: إن قام المرء بتحديد ما هو الدين تحديداً دقيقاً، فسيلزم عن ذلك استثناء عدّة ظواهر يريد هيك إدراجها ضمن الدين كالكونفوشية؛ وإن قام بتعريف الدين بعموميّة فسيندرج تحته أشياء يودّ استثناءها كالماركسيّة. والحلّ الذي يقدّمه هيك هو محاولة تذويب مشكلة التعريف، وإن قام بذلك باستمرار فإنّ التمييز بين الديني والعلماني سيذوب أيضاً؛ فكلّ أنواع الاهتمام يمكن أن تصبح اهتماماً مطلقاً. ودون تمييز واضح بين ما هو ديني وما هو ليس بديني، فإنّ أيّ حجة تقول بأنّ الدين في حدّ ذاته يسبب، أو لا يسبب، العنف، تصبح حجّة اعتباطيّة ويائسة. فلماذا نركّز اهتمامنا على سبيل المثال على عنف المسلمين والمسيحيين «الأصوليين» وليس على الأهوال الكبيرة التي ارتكبت باسم الماركسيّة والقوميّة في القرن العشرين، إن كانوا جميعاً ينتمون إلى العائلة الممتدّة من الاهتمام المطلق؟ لا يمكن لأحدنا تجاهل المثال الأخير إلا بخلط الأمور واعتبارها فئات هامشيّة من الأيديولوجيات العلمانية التي تمتلك

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٥.

نزوعاً مخففاً نحو الإطلاقيّة. ليس الأمر هو أنّ عنف المسلمين أو المسيحيين غير موجود، ولا أنّ علينا أن نتجاهله أو نستثنيه. الأمر هو أنّ التقسيم ديني ـ علماني يعمل، من خلال حجّة أنّ الدين يسبب العنف، على تركيز اهتمامنا على بعض أنواع العنف (الموصوفة بالدينية) ويصرف أنظارنا عن أنواع أخرى (الموصوفة بالعلمانية). ففي إدانته لشرور الاستعمار الأوروبي لغير الأوروبيين على سبيل المثال، يركّز هيك على تعصّب وحميّة المبشرين المسيحيين ويمرّ بصمت على الدور الذي لعبته الأيديولوجيات العلمانية كالقوميّة والرأسمالية. لا أقصد بهذا أن هيك كانت له أجندة متعمّدة لتجاهل واستثناء أنواع معيّنة من العنف، بل إنّ المسألة هنا هي أنّ الحجّة القائلة بأنّ الدين يسبب العنف تركّز اهتمام صاحبها على نوع خاص من العنف، طوعاً أو كرهاً، وتصرف انتباهه عن أنواع أخرى، المُعرَّفة بكونها علمانية.

(**تشارلز كيمبال** Charles Kimbal). على الرغمّ من أنّ تشارلز كيمبال أكاديميّ، إلا أنّ كتابه **«عندما يصبح الدين شريراً»** قد تمّ اختياره كأفضل كتاب عن الدين في عام ٢٠٠٢ من قبل مجلة **ببلشر ويكلي** *Publisher Weekly*، وقد حصد الكتاب مقروئية عالية خارج الأوساط الأكاديمية. وهو كتاب زخم، وحسن النيّة، ومتوازن، ومليء بالأدلّة على العنف الذي تمّت ممارستهٌ باسم الإيمان، ولكنّه يحوي في الآن نفسه على إشارات مهمّة ومشجّعة إلى أنّ «الأديان الكبرى» تمتلك داخلها مصادر لمنع ارتكاب الشرّ باسمها. على أنّ الكتاب يعاني من نفس المشكلة الرئيسيّة التي تعاني منها حجج الدين والعنف: وهي عدم قدرته على تقديم أي طريقة مقنعة للتمييز بين الديني والعلماني.

يحدد كيمبال خمس «علامات تحذيرية» قد تجعل الدين عرضة للتحوّل إلى شرير، بدءاً من الإطلاقيّة. والفصول الوسطى في كتاب كيمبال مخصصة لهذه العلامات التحذيريّة؛ كما أنه أضاف فصلاً تمهيدياً وفصلاً آخر لخلاصات الكتاب. وفقاً لكيمبال، فإنّ الدين كثيراً ما يتحوّل إلى العنف عندما يُظهر واحدة من هذه السمات: ادعاء حيازة الحقيقة المطلقة، الطاعة العمياء، تأسيس الزمن «المثالي»، الإيمان بأنّ الغاية تبرر الوسيلة، والإعلان عن الحرب المقدّسة. لا تُظهر جميع الأديان بالضرورة جميع هذه السمات،

ولكن «الانحدار إلى هذه المفاسد قويّ في جميع الأديان الكبرى»[٢٢].

في بداية الفصل الأوّل من كتابه، يصف كيمبال كيف ارتبك طلابه حينما طلب منهم أن يكتبوا تعريفاً للدين. يقرّ كيمبال إذاً بهذه المشكلة، ولكنه يتعامل معها باعتبارها مجرّد مشكلة في الألفاظ والدلالات: «من الواضح أنّ هؤلاء الطلبة المميّزين يعرفون ما هو الدين»، ولكنّهم يواجهون صعوبة في تعريفه. بعد ذلك كلّه، يؤكّد كيمبال لنا بأنّ «الدين سمة مركزيّة في الحياة الإنسانيّة. فنحن نرى الكثير من الإشارات له كلّ يوم، ونحن جميعاً نعرفه عندما نراه»[٢٣]. ولكن، في الحقيقة، نحن لا نعرفه! فأدبيات الدراسات الدينية الاستقصائيّة تعتبر بأنّ الطوطم، والعرافة، وحقوق الإنسان، والماركسية، والليبرالية، ومراسم الشاي اليابانيّة، والقوميّة، والرياضات، وأيديولوجيا السوق الحرة، إضافة إلى مجموعة أخرى من المؤسسات والممارسات كلها تندرج تحت عنوان الدين[٢٤]. على الجانب الآخر، لا يعترف كيمبال بأيّ من هذه الممارسات باعتبارها دينية، فهو يتعامل مع مشكلة تعريف الدين عبر التوصية بالقيام بتحليل تجريبي وعملي شامل يبدأ بـ«جمع المعلومات وتنظيم الحقائق حول دين معيّن»[٢٥]. وبعد عمل ذلك، يمكننا الوصول إلى بعض النتائج حول ما تشترك جميع الأديان في حمله[٢٦]. المشكلة في هذه المقاربة أنها تفترض سلفاً ما يصلح لأن يكون ديناً لتبدأ به. كيف لنا أن نعرف ما هي الظواهر التي تصلح لأن تعتبر أدياناً لكي نبدأ تحليلنا الشامل انطلاقاً منها؟ يُشير كيمبال إلى الهندوسيّة والبوذيّة واليهودية والمسيحية والإسلام والشنتويّة والزرادشتيّة والمانويّة وأديان السكان الأصليين في الأمريكتين و«الأديان القَبَلية المحلّية»[٢٧]. فكيف وصل إلى هذه القائمة؟ ولماذا الشنتويّة رغم وجود شكّ لدى عدد كبير من العلماء بشأن وضعها كدين، حتى ضمن الذين يقرّون بفائدة استعمال مصطلح

---

(٢٢) Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 2002), p. 6.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٥.

(٢٤) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 17.

(٢٥) Kimball, Ibid., p. 18.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٣.

«الدين»[٢٨]؟ ولماذا أديان السكان الأصليين في الأمريكتين، في حين يعترف العلماء بأنّ قبائل السكان الأصليين في أمريكا لم تكن تميّز بين الدين وبقيّة جوانب الحياة[٢٩]؟

قد نرغب في التماس عذر لكيمبال وآخرين غيره لأنّ أفكار جميع العلماء تشوبها عمليّاً بعض الجوانب الغامضة؛ فقد لا نكون قادرين على تحديد ما هي «الثقافة» تحديداً دقيقاً، أو تعريف ما هي «السياسة» تعريفاً يستوفي جميع الحالات على سبيل المثال، ولكن رغم ذلك تبقى هذه المفاهيم مفيدة. لا يمكن أن يتفق الجميع على حدود هذه المصطلحات، ولكن اتفاقاً كافياً حول مراكز هذه المفاهيم يجعل منها مفاهيم عمليّة تؤدّي وظيفتها. يعرف معظم الناس بأنّ مفهوم الدين يشمل المسيحية والإسلام واليهوديّة، والأديان الرئيسية الأخرى في العالم. أما إن كانت الكونفوشية أو الشنتويّة تتلاءم مع المصطلح فهذا خلاف حول الحدود من الأفضل تركه للعلماء المتفرّغين لهذه التفاصيل.

قد تبدو هذه الإجابة مناسبة للحسّ العام، ولكنّها تفوّت المسألة برمّتها. فالمشكلة مع حجّة كيمبال ليست في أنّ عمله على تعريف المصطلح غامض، المشكلة هي العكس تماماً. فالتعريف الضمني لكيمبال للدين **واضح بطريقة غير مبررة** فيما يصلح أن يكون ديناً وما لا يصلح؛ فكيمبال، على سبيل المثال، يُخضع عنف الهندوسيّة لفحص دقيق، ولكنه يتجاهل عنف أنواع أخرى من القوميّة بصمت، على الرغم من اعترافه بأنّ «التعصّب الديني الأعمى

(٢٨) Sarah Thal, «A Religion That Was Not a Religion: The Creation of Modern Shinto in Nineteenth-Century Japan,» in: Peterson and Darren Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, pp. 100 - 114, and Mark R. Mullins, Shimazono Susumu, and Paul L. Swanson, eds., *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings* (Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1993).

(٢٩) على سبيل المثال كتب جي. كوبر «لا تملك أيّ قبيلة لفظة مقابلة لـ«الدين» باعتباره مجالاً منفصلاً من الوجود. فالدين يتغلغل في كافّة مجالات الحياة، بما في ذلك النشاط الاقتصادي، والفنون، والحرف وأنماط العيش». انظر:

G. Cooper, «North American Traditional Religion,» in: Stewart Sutherland, ed., *The World's Religions* (London: Routledge, 1988),

كما ورد في:

Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 81.

لا يختلف عن القوميّة الهوجاء»[٣٠]. كيف يمكن أن يختلف الإثنان؟ لا تؤمن أشكال القوميّة العلمانية بالإله أو الآلهة، ولكن حتى بعض أشكال المؤسسات التي أدرجها كيمبال ضمن مفهوم «الدين» لا تفعل ذلك، كالتيرافادا البوذيّة.

إنّ كيمبال مثالٌ نموذجيّ لأولئك الذين تقوم حجتهم على أنّ الدين ينزع إلى العنف على أساس وجود تمييز حاد بين الديني والعلماني، دون أن يقدّموا أي تحليل صريح أو تعريف لهذا التمييز. لا تتعلّق المسألة هنا بحدود المصطلح؛ فقوّة الحجّة بأكملها ترتكز على هذا التمييز. من خلال هذا الافتراض، يتجاهل كيمبال وآخرون الأعمال العلمية المتزايدة التي تضع هذا التمييز محلّ المساءلة؛ فالتطرّق إلى القوميّة باعتبارها ديناً مثلاً قد تمّ مراراً بدءاً بعمل كارلتون هايز Carlton Hayes الكلاسيكي «القوميّة ديناً»، إلى الأعمال الحديثة نسبياً لـ بيتر فان دير فير Peter Van der Veer، وطلال أسد، وكارولين مارفين Carolyn Marvin، وآخرين[٣١]. لقد حاججت مارفين وديفيد إنجلي بأنّ «القوميّة هي الدين الأقوى في الولايات المتحدة الأمريكية»[٣٢]. قد يرغب كيمبال والآخرون الذين يتبنون موقف الاقتران بين الدين والعنف في الدفاع عن التمييز الديني ـ العلماني في وجه هؤلاء، ولكنّهم في الحقيقة لم يفعلوا. فالقول بأنّ الدين ينزع إلى العنف يسير في طريقه وكأننا «جميعاً نعرف الدين حين نراه»؛ في حين أنّ القرارات الاعتباطية، التي لا يمكن الدفاع عنها، هي ما يقرر ما يشكّل الدين وما لا يشكّله.

ماذا سنجد إن أخذنا هذه الإشارة إلى التشابه بين التعصّب الديني والقوميّة، وتفحّصنا القوميّة من جهة توافرها على «العلامات التحذيرية»؟ **الأولى**: ادعاء حيازة الحقيقة المطلقة، وهذه إحدى السمات المعتادة لخطاب

---

(٣٠) Kimball, *When Religion Becomes Evil*, p. 38.

(٣١) Carlton Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960); Peter van der Veer, «The Moral State: Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British India,» and Talal Asad, «Religion, Nation-State, Secularism,» pp. 178 - 191, both in: Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, eds.,*Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999),and Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999).

(٣٢) Carolyn Marvin and David W. Ingle, «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 4 (Winter 1996), p. 768.

الدولة القوميّة أثناء الحروب. كما ينصّ كيمبال نفسه، فإنّ جورج دبليو بوش حينما «أراد ألا يجعل الحرب على الإرهاب صراعاً بين الإسلام والمسيحيّة»، استدعى «الثنويّة الكونيّة» بين الأمم الخيّرة، التي تقودها الولايات المتحدة، وقوى الشرّ: «عليكم أن تتحالفوا مع قوى الخير وتساعدوا في نزع جذور قوى الشرّ، أو سيتمّ اعتباركم أعداء في (الحرب على الإرهاب»)[٣٣]. أليس ادّعاء الديمقراطية الليبرالية كونها خيراً كليّاً هو ادّعاء بحيازة الحقيقة المطلقة؟ وإن لم يكن، فما هو المعيار الذي يُميّزها عن أن تكون «مطلقاً»؟

أما العلامة التحذيرية **الثانية**: الطاعة العمياء. إنّ نظام الطاعة الذي يتبعه أولئك الذين يقومون بالعنف في سبيل الدولة القوميّة نظام مؤسسي بشكل صارم جداً. لا يوجد في القوات المسلّحة والجيوش النظاميّة، على سبيل المثال، أي مجال للاعتراضات الشخصيّة النابعة من الضمير، بحيث يُمكن أن يختار الجنديّ بناءً على حكم ضميره إن كانت أيّ حرب غير عادلة؛ فحينما يتمّ تجنيده، يصبح على الجنديّ أن يقاتل في أيّ حرب يراها مسؤولوه ضروريّة، ويجب على المجنّد أن يقاتل بحسب الأوامر التي يتلقّاها. أليست هذه طاعة عمياء في خدمة العنف؟

ويبدو أنّ العلامات التحذيرية الثلاث المتبقيّة تنطبق أيضاً على القوميّة. فالعلامة التحذيرية **الثالثة**: تأسيس زمن مثالي، شائعة جداً في القول بـ«جعل العالم آمناً من أجل الديمقراطيّة» كما أن مقولة فرانسيس فوكوياما «**نهاية التاريخ**»[٣٤] تبدو معبّرة تماماً عن هذا المعنى.

إنّ تاريخ الحروب الحديثة بين الدول القوميّة مليء بالأدلة على العلامة التحذيرية **الرابعة** ـ الاعتقاد بأنّ الغاية تبرر الوسيلة ـ بدءاً من إحراق المدنيين الأبرياء في هيروشيما، وصولاً إلى ممارسة التعذيب من قبل أكثر من ثلث دول العالم القوميّة، بما فيها بعض الدول الديمقراطية.

---

(٣٣) Kimball, *When Religion Becomes Evil*, p. 36.

(٣٤) قدّم فرانسيس فوكوياما، المسؤول السابق في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة حجّة في كتابه مفادها أنّ سقوط الشيوعيّة إعلان عن الانتصار الحاسم والنهائي لليبراليّة والرأسماليّة في تاريخ العالم. انظر:

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

أما بالنسبة إلى العلامة التحذيرية **الخامسة** ـ إعلان الحرب المقدّسة ـ فما يتمّ اعتباره حرباً مقدّسة أمرٌ غير واضح تماماً، ولكن يمكن القول بأنّ المعركة بين الخير والشرّ التي آمن بوش بأنّ أمّته تقودها تنطبق على العلامة الخامسة؛ إذاً فالقوميّة العلمانية يمكن أن تُظهر ـ في بعض الأوقات ـ كلّ العلامات التحذيرية الخمس.

ربما يودّ كيمبال عند هذه النقطة أن يعترف بصعوبة القول بأنّ الأيديولوجيات الدينية لديها نزعة أكبر نحو العنف من الأيديولوجيات العلمانية، وأن يقول ببساطة بأنّ كتابه كان معنيّاً بجانب واحد من المشكلة. بعبارة أخرى، «نعم، يمكن للأيديولوجيات العلمانية أن تكون عنيفة أيضاً، ولكن هذا الكتاب يتعلّق بالعنف الديني. ويمكن لشخص آخر أن يكتب كتاباً عن الأنواع الأخرى من العنف». ولكن، حتى هذه الإجابة لن تكون ملائمة، ذلك أنّ التمييز بين العنف الديني والعنف العلماني يحتاج من الأساس تفسيراً وتحديداً دقيقاً. ودون هذا التفسير والمرافعة ليس ثمة معنى أو مبرر لاستثناء الأيديولوجيات التي تزعم بأنها علمانية، كما فعل كيمبال، من تحليله للطبيعة الإطلاقيّة، والطاعة العمياء، وبقيّة العلامات. فإذا كانت العلامات التحذيرية تنطبق أيضاً على الأيديولوجيات العلمانية، فلماذا لا يكون إطار الكتاب العام هو تحليل الظروف التي تصبح فيها المؤسسات والأيديولوجيات شريرة؟

(**ريتشارد وينتز** Richard Wentz). إنّ إحدى الطرق الممكنة لحلّ هذا التعارض في الحجج القائلة بأنّ الدين يسبب العنف هو البحث عن مفهوم وظيفي يوسّع من تعريف الدين ليشمل الأيديولوجيات والممارسات التي توصف عادة بأنها علمانية. يقدّم العالِم في الدراسات الدينية ريتشارد وينتز مثالاً على هذه المقاربة في كتابه «**لماذا يفعل البشر أشياء شريرة باسم الدين**». يركّز وينتز على أنّ إطلاقيّة الدين هي سبب المشكلة. هنا، يتجسّد المطلق باعتباره شرّاً. يتحدّث وينتز عن «زيارات متكررة من الطلاب الذين كانوا يريدون أن يعرفوا إن كنتُ أؤمن بالمطلق». وعندما كان ينظر إلى هؤلاء الطلاب، كان يرى شيطان المطلق جالساً على أكتافهم يضحك ويهمس لهم؛ «إنّ هذا الشيطان الجالس على أكتاف البشر يمكن أن يجعلهم متعصّبين، مقاتلين في الحملات الصليبية أو أصوليين، كما أنه يجعلهم

متوتّرين، متوتّرين جداً إلى درجة أن يقوموا أحياناً بأشياء شريرة كالشهادة على المطلق»[٣٥]. يخلق البشرُ المطلقَ خوفاً من محدوديّتهم. فالمطلق، يقول وينتز متأمّلاً، هو إسقاط لصورة متخيّلة عن ذات غير محدودة على شاشة كبيرة. فنحن نسند صُوَرنا المهتزّة عن ذواتنا بخلق مطلق مزيّف، ثم نردّ بالعنف على الآخرين الذين لا يقبلون بهذا. لا يؤمن وينتز بأنّ هذه هي الطبيعة الحقيقيّة للدين. فكلّ الأديان الكبرى في العالم، يقول وينتز، قد علّمت أتباعها بأنّ إدراكنا محدود دوماً؛ لا يمكننا أن نعرف «المطلق». إذاً فجميعُ أشكال المطلق التي نصنعها لأنفسنا نسبيّة وغير مطلقة: «فمن طبيعة المطلق ألا يقبل بهذه المطلقات، وأن يرفضها باعتبارها شياطين»[٣٦]. ومع ذلك، يفشل البشر في فهم هذا، ومن ثمّ «كثيراً ما يفعل البشر أشياء سيّئة باسم الدين، لأنّهم أخذوا صورة العقل وألبسوها ثوب المطلق»[٣٧].

يظهر الدين إذاً باعتباره ذا نزوع مخصوص نحو الإطلاقيّة، ومن ثمّ، نحو العنف. أما تحديد ما هو الدين، فهذا أمر متعسّر ومتعذّر. في نقاشه لمسألة الإطلاقيّة، يتتبّع وينتز المسيحية والإسلام واليهوديّة والبوذيّة و«التقاليد الآسيويّة الكبرى». في الأجزاء الأولى من كتابه، كان الدين يحمل دلالة أوسع؛ فختان النساء في إفريقيا، وأسلوب الكوان عند الزن (Zen Koans)، وخدمات الكنيسة في الأحد كانت تُعرَّف كلّها كأديان ولكنّها «غير مفيدة». ذلك أنّ السلوك الديني يرتبط بجوانب الحياة الإنسانيّة التي تتجاوز الأهداف البيولوجيّة البحتة. يتحدّث البشر بقصص عن النظام والمعنى: «من هذه الملاحظة من الممكن الاستخلاص بأنّ معظم الكائنات البشريّة هي (أو كانت) دينية»[٣٨]. في الصفحة التاليّة، تتحوّل كلمة «معظم» إلى «كلّ»: «أنّ تكون إنساناً يعني أن تكون متديناً»[٣٩]. فالدين شأن عابر للتاريخ والثقافة ويُحيط بنطاق واسع من السلوكات الإنسانيّة.

(٣٥) Richard E. Wentz, *Why People Do Bad Things in the Name of Religion* (Macon, GA: Mercer University Press, 1993), p. 67.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٤.

فحتى أولئك الذين يرفضون «الدين المنظّم» صراحةً، يتصرّفون بشكل ديني. يضرب وينتز مثالاً بميكانيكيّي السيارات الذين لا يذهبون إلى الكنيسة وعوضاً عن ذلك يؤدّون طقوسهم لمشاهدة مباراة كرة القدم في مساء كلّ إثنين؛ يجهّزون علب البيرة والشطائر دائماً، يتخذون مقاعدهم المفضّلة، ويتركون قمصانهم مفتوحة عن سُرَرهم وبطونهم؛ هذه الطقوس الأسبوعيّة هي أهمّ شيء في حياتهم. يصف وينتز هذه الطقوس بإيحاءات مستقاة من طقس تناول القربان المقدّس «يأكل ويشرب، وجسده كلّه يُقدّم الثناء لفريقه المفضّل ولأبطاله؛ فأجسادهم ودماؤهم قد أصبحت جزءاً منه وهو يأكل ويشرب، يشاهد ويشجّع ويشتم»[٤٠]. إنّ التدين أحد سمات الحياة البشريّة التي لا يمكن الهرب منها. ومن ثمّ، فإنّ العنف لا ينشأ من حقيقة أنّ بعض الأشخاص متديّنون وأنّ بعضهم ليسوا كذلك، وإنما من حقيقة أنّ معظم الناس يُسيئون فهم التديّن ولا يستطيعون العيش دون مطلق ودون يقين[٤١]. تتفاقم المشكلة عندما يصبح التديّن ديناً بعينه، حيث تصبح هذه التجربة الإنسانيّة، الجوّانية بطبيعتها، أمراً برّانيّاً يُستعمل كمحدد للهويّة، بطريقة يتمّ فرضها على الآخرين أو الدفاع عنها ضدّهم. يعترف وينتز بأنّ المشكلة ليست محصورة فيما يظنّ عادة بأنّه «دين»؛ فالإيمان بالتكنولوجيا، والإنسانويّة العلمانية، والاستهلاكيّة، إضافة إلى مجموعة أخرى من المنظورات تجاه العالم هي دينية أيضاً. يجد وينتز نفسه مجبراً على الاستنتاج، «ربما، نحن جميعنا، نقوم بأشياء سيّئة باسم (أو كممثّلين لـ) الدين»[٤٢].

قد يكون وينتز محقّاً في تعويم الحدود والفروقات بين ما يتمّ اعتباره عادةً ديناً والأشكال الأخرى من المنظورات تجاه العالم. ويجب أن يُشكر على اتساقه الذاتي وعدم محاولته أن يختلق تمييزاً بين الأنماط الدينية والعلمانية من الإطلاقيّة. لقد كان ثمن هذا الاتساق الذاتي هو أنّ وينتز قد أفرغ حجّته عن الدين والعنف من أي قوة تفسيريّة أو استعماليّة. ولو استعملنا عنواناً أكثر اختصاراً واقتصاداً لكتابه لكان «لماذا يقوم البشر بأشياء

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص٢١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص٣٧.

شريرة». فكلمة «الدين» في العنوان قد انتهت لتحمل معنى كلّ شيء يفعله البشر ليعطوا لحياتهم المعنى والغاية. هكذا أصبح مصطلح الدين واسعاً وفضفاضاً، ولا يقدّم أي وظيفة تحليلية مفيدة.

- الدين انقساميّ

(مارتن مارتي Martin Marty). لقد تطرّقنا للتو بإيجاز إلى النوع الثاني من الحجج التي تربط بين الدين والعنف. هنا، يقوم الاتهام الموجّه للدين على أنه ينزع لتشكيل هويّة قويّة تقوم بإقصاء الآخرين، ومن ثمّ فإنّها تقسّم البشر إلى **نحن** **وهم**. في كتابه حول الدين العام، يحاول مؤرّخ الأديان الشهير مارتن مارتي أن يسمح للدين بالحضور السياسي العام، ولكن بعد أن يتم تطهيره من نزعته الانقسامية، يقدّم مارتي حجّته على هذا النحو:

«إنّ من يُطلق عليهم متديّنون يشكّلون بشكل طبيعيّ جماعات وقبائل وأمماً. وباستجابتهم للنداء الإلهيّ بالإيمان المستقيم، فإنّهم [أيْ المؤمنين] يعتقدون بأنّهم قد مُنحوا امتيازاً مقدّساً، ويشعرون بأنّهم قد اختيروا ليكونوا في رتبة أعلى من الآخرين. يقود هذا التصوّر للذات هذه الجماعات إلى أن ترسم حدوداً حول ذواتها ومن ثمّ أن تتحدّث بسلبيّة عن (الآخرين)... يشجب المُختارون الآخرين لعبادتهم للآلهة الخاطئة، وأحياناً يتصرّفون بعنف تجاه غير المؤمنين»(٤٣).

الغريب، أنّ الأمثلة التاريخية التي يقدّمها مارتي لدعم هذا الادّعاء تتضمّن وصف رونالد ريغان للاتحاد السوفياتي على أنّه «إمبراطوريّة الشر». وعلى الرغم من أنّ ريغان ومؤيّديه قد صرّحوا غير مرّة بنظرتهم للولايات المتحدة على أنّها مُباركة بشكل خاص من الربّ، فليس من الواضح لماذا يصبح هذا المثال دليلاً على النزوع العنيف للدين بدلاً من أن يكون دليلاً على نزوع القوميّة والوطنيّة للعنف. في الجملة الأولى المقتبسة أعلاه، يضع مارتي الدين في خانة الولاءات الإثنيّة والقبليّة والقوميّة، رغم أنّه زعم مراراً بأنّه يسعى لتقديم حجّة حول الطبيعة الانقساميّة للدين نفسه.

قد يأمل المرء ببعض المساعدة من محاولة مارتي نفسه لتحديد ما هو

---

(٤٣) Marty and Moore, *Politics, Religion, and the Common Good*, pp. 25 - 26.

الدين، ولكن مارتي في كتابه الذي يقدّم فيه هذه الحجّة ـ «**السياسة، والدين، والخير العام**» ـ يبدأ بتقديم سبعة عشر تعريفاً مختلفاً للدين. وبعد أن «أوضح الطيف الواسع من الإمكانات والاحتمالات»[٤٤] هل قدّم مارتي تعريفه الخاصّ؟ إنه ليس تعريفاً على وجه الدقّة، ذلك أنّ «العلماء لن يتفقوا أبداً على تعريف للدين»[٤٥]، ولذا يجد مارتي نفسه مضطراً لـ«التخلي عن التعريف الدقيق والتركيز بدلاً من ذلك على الظاهرة التي تساعدنا في فهم ما الذي نتحدّث عنه»[٤٦]. يُقدّم مارتي هذه السمات الخمس للمساعدة في وصف ما يتحدّث عنه: (١) الدين يركّز اهتمامنا المطلق، (٢) الدين يبني مجتمعاً، (٣) يلتمس الدين الرموز والأساطير، (٤) يتمّ تدعيم الدين من خلال الشعائر والمراسم، وأخيراً (٥) يطلب الدين من أتباعه نمطاً خاصاً من السلوك.

في شرحه لكلّ سمة من هذه السمات الخمس للدين، يُشير مارتي إلى أنّ كلّ سمة منها تنطبق أيضاً على السياسة؛ فعلى سبيل المثال، فإنّ «الاهتمام المطلق»، وهو مصطلح مُستعار صراحةً من بول تيليش، لا ينطبق على الآلهة وحسب، وإنما ينطبق أيضاً بشكل أكثر عموميّة بكلّ الإجابات على أسئلة من نوع «ما الذي نهتمّ به أكثر من كلّ شيء؟ ما الذي نتمنّى أن نموت لأجله؟». وفقاً لمارتي، فإنّ النازيّة والتنجيم يندرجان تحت هذا الباب. فعلى الحكومات والسياسات أن تُجيب أيضاً عن سؤال الاهتمام المطلق، كسؤال «كيف يجب أن يتمّ تنظيم المجتمع؟». يتابع مارتي بنفس الطريقة تتبّع السمات الأخرى. الدين يبني مجتمعاً، وكذلك تفعل السياسات. يلتمس الدين الرموز والأساطير، وتقلّد السياسة هذا الالتماس بالإخلاص إلى العَلَم، والأنصبة التذكاريّة للحروب، وهكذا. يستعمل الدين الشعائر والمراسم، كالختان والتعميد، و«كذلك تعتمد السياسات على الشعائر والمراسم»، حتى في الدول العلمانية الصريحة. يتطلّب الدين من أتباعه نمطاً خاصاً من السلوك، و«كذلك تتطلّب السياسات والحكومات سلوكات محددة»[٤٧].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٠ ـ ١٤.

يحاول مارتي أن يظهر مدى التداخل والتشابك بين السياسة والدين. ولكن ما فشل فيه مارتي هو تقديم أي معيار للفصل بين الإثنين. فإذا كانت السياسة تحقق كلّ السمات المُحددة للدين، فلماذا لا تعتبر السياسة نوعاً من الدين أو العكس؟ لا شكّ بأنّ أي تعريف قابل للنقض، ولا يمكن للعلماء أن يحتملوا التورّط في البحث عن تعريف يتفق عليه الجميع قبل أن يبدؤوا بالبحث والتحقيق الفكري في «الدين». ومع ذلك، فإنّ بعض التعريفات أكثر فائدة من بعضها الآخر، وبعضها تزيد من تشويش الموضوع بدلاً من إيضاحه. يمكن للمرء المحاججة حول ما يستحقّ أن يكون جزءاً من (س)، ولكن تقديم تعريف لـ(س) ينبغي أن يسعى على الأقلّ لتقديم طريقة مقنعة لفصل (س) عما هو (ليس س). إنّ تعريف مارتي للدين يقوم بعكس الأمور؛ فالسياسة لها نفس السمات التي للدين، ومع ذلك، فإنّ قائمة السمات الخمس لا بدّ أن تساعدنا على فهم ما هو الدين، في مقابلة مع ما هو ليس بدين! إذا كان ثمّة شيء يحقق كلّ معايير تعريف (س) ومع ذلك فإنّه مُعرّف باعتباره (ليس س)، فإنّ التعريف ليست له فائدة كبيرة.

يحاول مارتي الالتفاف حول هذه المشكلة بالقول بأنّه لا يقدّم تعريفاً دقيقاً، وإنما يحدد بعض الظواهر التي «تساعد في توصيف ما يتحدّث عنه». لا شكّ بأنّ العلماء لا يمكنهم أن يقفوا على تعريف دقيق لكلّ المصطلحات التي يستعملونها، ويمكن في بعض المساعي ألا تكون التعريفات الدقيقة ضروريّة. كما أن هناك أيضاً من يرفضون التعريفات الجوهرانيّة برمّتها، محاججين بأنّ معنى كلّ مصطلح لا يتحدد إلا بسياقه التاريخيّ الذي يستعمل به. غير أنّ مارتي يلتمس حجّة حول الدين بما هو دين. فإن كان ثمّة من يحاول، مثل مارتي، أن يقنع القارئ بأنّ «الدين انقسامي» وأن «الدين قد يكون عنيفاً»[٤٨]، فيجب عليه أن يكون واضحاً حول ماهيّة الدين. إذا كانت المشكلة هي أنّ كلّ تعريف سيواجه حتماً اعتراضات من قبل العلماء الآخرين، فإنّ العمليّة العلميّة تسير عادةً بأنّ يُقدّم العالِم التعريف الذي يعتقد بأنّه وافٍ، ليمضي قدماً في التحليل، ويدافع بعدها عن تعريفه وفقاً للمعايير المقبولة في المحاججة والبرهنة. أما إن كانت الحال هي أنّ أيّ محاولة

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٥ و٢٧.

لتقديم تعريف ستكون إشكاليّة، ومن ثمّ فإنّ العالم لن يحاول فعل ذلك من الأساس ـ كما هو في هذه الحالة حيث يُحجم مؤرّخ الأديان الأمريكي البارز عن تقديم أي محاولة لتعريف الدين ـ فإننا سنبدأ بالشكّ بأنّ ثمّة نوعاً من التعمية يتمّ على قدم وساق.

كما هي الحال مع كيمبال، فإنّ المشكلة ببساطة ليست أنّ مارتي كان غامضاً حول تحديد ما هو الدين، المشكلة هي أنّه يصبح واضحاً بطريقة غير مبررة حين يُحدد ما هو دين وما هو ليس بدين أثناء تتبّعه لحجّته حول الدين والعنف. فرغم أنّه قد هدم التمييز بين السياسة والدين، فإنّ مارتي يُحذّر بوضوح من أخطار الدين، بينما يتجاهل النزوعات العنيفة للسياسات التي يفترض أن تكون علمانية.

(**مارك يورغنزماير** Mark Juergensmeyer). قد يكون عمل عالِم الاجتماع مارك يورغنزماير العملَ العلميّ المعاصر الأبرز حول سؤال الدين والعنف. وأكثر أعماله تركيزاً على هذا الموضوع هو «**الإرهاب في عقل الربّ: الصعود العالمي للعنف الديني**»، وقد أعيد إصداره بنسخة محدّثة وبتمهيد جديد بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. يؤكّد يورغنزماير بأنّ «الدين يبدو مرتبطاً بالعنف عملياً في كلّ مكان»[٤٩]. وهذا صحيح كما يزعم في كلّ التقاليد الدينية، وقد كان الأمر كذلك دوماً[٥٠]. لا يعتقد يورغنزماير بأنّ هذا يُمثّل انحرافاً أو شذوذاً ما: «وإنما، أبحث عن تفسيرات في القوى الجيوسياسيّة الحاليّة وفي توتّر العنف الكامن الذي يمكن أن نجده في أعمق طبقات الخيال الديني»[٥١]. الحجّة إذاً، مبنيّة على الجمع بين الملاحظة العمليّة لبعض السلوكات العنيفة في وجه العولمة، وتستمرّ وصولاً إلى الجوهر العابر للتاريخ والثقافة، للدين. بالنسبة إلى الجزء الأخير، يوظّف يورغنزماير بعض العناصر من الحجج حول الإطلاقيّة والطبيعة غير العقلانيّة للدين، ولكنّه يركّز على نزعة الدين نحو تقسيم البشر إلى أصدقاء وأعداء، خيّرين وأشرار، نحن وهم. بتحديد أكبر، تمتلك الصور الدينيّة للصراعات

---

(٤٩) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), p. xi.

(٥٠) Ibid., p. xii.

(٥١) المصدر نفسه، ص٦.

والتحوّلات ـ «الحرب الكونيّة» ـ نزوعاً لدعم العنف في صراعات «العالم الواقعيّ» عبر «شيطنة» الآخر واستبعاد إمكانيّة التسويّة والتعايش السلمي.

يتألّف الجزء الأوّل من كتاب يورغنزماير من حالات دراسيّة يعتبرها المؤلّف ممثلّة للعنف الديني: تفجيرات عيادات الإجهاض، تيموثي مك فاي، البروتستانت والكاثوليك في بلفاست، الصهيونيّة، الأصوليّون الإسلاميون، المقاتلون السيخ، وطائفة أوم شنريكيو اليابانيّة، جميعها يخضعها يورغنزماير للفحص الدقيق. يمتلئ هذا الفصل بمقابلات شخصيّة مثيرة للاهتمام وبملاحظات عمليّة وتجريبيّة. لقد بذل يورغنزماير جهداً جيداً في التعامل بإنصاف مع مواضيعه بقدر ما أمكنه، تاركاً لهم المجال ليعبّروا عن رؤاهم وآرائهم.

في الجزء الثاني من الكتاب، يحاول يورغنزماير أن يشرح المنطق الكامن للعنف الديني، ويبتدئ بوصف نشاطات هذه الجماعات باعتبارها «عنفاً مسرحياً»؛ فأنشطتها «كثيفة ومفعمة بالقوّة عن عمد»، «وحشيّة»، «تستهدف استخراج الغضب عن عمد»، كما أنها «مبالغة بشكل مقصود»[٥٢]. يريد يورغنزماير أن يفرّق بين أعمال العنف التي تُرتكب لأهداف عمليّة وأداتيّة وتلك التي تقوم على أهداف رمزيّة: «أستطيع تخيّل خطّ يفصل بين الجانب (الاستراتيجي) من جهة والجانب (الرمزيّ والديني) من جهة أخرى، وأن أرى بأنّ الكثير من أعمال الإرهاب تقع فيما بينهما». فالاستيلاء على السفارة اليابانيّة في البيرو في ١٩٩٧ سيكون أقرب إلى «الجانب الاستراتيجي السياسي»، في حين سيكون هجوم الغاز السامّ الذي قامت به أوم شنريكيو في ١٩٩٥ أقرب إلى «الجانب الرمزي والديني»[٥٣].

إنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفرّق بين العنف الديني والعنف العلماني هو النزوع المسبق للسعي نحو الأهداف الرمزيّة ـ والتي تُعرّف بأنّها تلك التي «تهدف إلى أن تُوضح وتُحيل إلى شيء وراء الهدف المباشر» ـ على خلاف تلك الأهداف التي تمتلك قيمة استراتيجيّة بعيدة المدى. كما أن أعمال العنف الديني يمكن أن «تُحلل بنفس الطريقة التي تُحلل بها أية

(٥٢) المصدر نفسه، ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٢٣.

دراما مقدّسة(*)، أو طقوسيّة أو رمزيّة»[٥٤].

هذه المحاولة للتمييز بين العنف الديني والعنف العلماني السياسي وفقاً لمحوريْ الاستراتيجي ـ الرمزي تبدأ بالانهيار في الخطاب التحليلي ليورغنزماير نفسه، فعليه أن يعترف بالطبيعة الرمزيّة للسياسة أيضاً. على سبيل المثال، ينصّ يورغنزماير على أنّ الأعمال الرمزيّة يمكنها أن تُضعف السلطات الحكوميّة العلمانية: «لأنّ السلطة في حقيقة الأمر مسألة تصوّر ومنظور، ويمكن لمجموعة من البيانات الرمزيّة أن تؤدّي إلى نتائج واقعيّة»[٥٥]. هنا يريد يورغنزماير أن يحافظ على تمييزه بين الرمزي/الديني والسياسي/الواقعيّ، ولكنّه يُفسد الأمر برمّته حين يعترف بأنّ السلطة والقوّة «الواقعيّة» تستند بشكل كبير إلى محض «التصوّر والمنظور». كما أنه يُحيل موافقاً إلى أعمال بيير بورديو حول السلطة والرمز، والتي يلتقط منها يورغنزماير فكرة أنّ «حياتنا العموميّة تتشكّل من الرموز بقدر ما تتشكّل من المؤسسات. ولهذا السبب، فإنّ الأعمال الرمزيّة ـ «طقوس المؤسسة» ـ تساعد في ترسيم حدود الفضاء العمومي وتحدد ما له معنى في العالم الاجتماعي»[٥٦]. ولكن بدلاً من أن يستنتج يورغنزماير، كما فعل بورديو، بأنّ السياسيّ رمزيّ بقدر ما أنّ الدينيّ رمزيّ، فإنّه يستنتج بأنّ «الشعائر والطقوس العموميّة كانت تقليدياً جزءاً من نطاق الدين، وهذا أحد الأسباب التي تجعل العنف المسرحيّ يظهر بشكل طبيعيّ عند الناشطين الآتين من خلفيّة دينية»[٥٧]. وفي وجه الدلائل على أنّ السياسة رمزيّة كالدين، يبدو أنّ يورغنزماير يرى بأنّه بغضّ النظر عن كلّ ما هو رمزيّ في السياسة، فإنّ الرمزيّ جزء من نطاق الدين حتماً. تتأرجح الحجّة بين القول ضمناً بأنّ «الدين يوظّف الرمزيات» والقول ضمناً بأنّه «إذا كان فعلٌ ما رمزيّاً فإنّه دينيّ». كانت حجّة يورغنزماير ستكون أوضح في هذا الفصل لو أنّه تخلّى

(*) الدراما المقدّسة هي إعادة تمثيل ومحاكاة القصص الدينيّة بشكل رمزي، وقد ظهر هذا النوع في العصور الوسطى الأوروبيّة عبر كتابة مجموعة من الأعمال الأدبيّة والمسرحيّة التي تُعيد سرد القصص الدينيّة (المترجم).

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص١٤٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص١٢٥.

بساطة عن مصطلح الدين وحلل العلاقة بين القوّة الرمزيّة والعنف. ولو فعل ذلك لأمكنه، إضافة إلى العديد من الفوائد، تقديم تفسير لظهور «مفجّر الجامعات والطائرات Unabomber» في هذا الفصل(*). فهو يستعمل حالة مفجّر الجامعات والطائرات لإظهار الطريقة التي يحتاج بها العنف الرمزي اليوم إلى واجهة إعلاميّة، ولكنّه يتغاضى عن حقيقة أنّ مفجّر الجامعات والطائرات لم تكن له أية انتماءات لجماعات أو أفكار يعتبرها يورغنزماير دينية.

بعد أن أقام يورغنزماير هذا التمييز بين الرمزي والاستراتيجي، انتقل إلى تحليل لبّ هذا العالم الرمزي للمقاتل الديني: مفهوم الحرب الكونيّة. «إنّ ما يجعل العنف الديني على وجه الخصوص وحشياً ومتصلّباً» هو أنه يضع الصراعات الدنيويّة في سياق «أكبر من الحياة»، سياق «من المعارك الكبرى والماضي الأسطوري» والمعارك بين الخير والشر(٥٨). في الدراما الكبرى للدين، يصبح وضع النظام في مقابل الفوضى والشرّ أمراً أساسيّاً. فالصراعات السياسية الدنيوية ـ وهي صراعات «أكثر عقلانيّة»، كالصراع على امتلاك الأراضي(٥٩) ـ تختلف جوهرياً عن تلك التي تصبح مسرحاً للصراعات الكونيّة. فإذا نجحت الأخيرة في تصعيد موقفها، فإنّ «إطلاقيّة الحرب الكونيّة لن تميل إلى المساومة»، ومن ثمّ فإنّ وتيرة العنف ستتصاعد(٦٠). وفقاً ليورغنزماير فإنّ الصراعات تنحو نحو الاتصاف بالحرب الكونيّة تحت الظروف التالية: (١) «أن يُنظر إلى الصراع باعتباره دفاعاً عن الهوية الأساسيّة والكرامة»، (٢) «أن تكون الخسارة في الصراع أمراً لا يمكن تصوّره»، (٣) «أن يكون الصراع مسدوداً ولا يمكن الانتصار فيه في الزمن والظروف الواقعيّة». وكمثال على الصراعات السياسية الدنيويّة التي

(*) مفجّر الجامعات والطائرات هو اللقب الذي أطلقته الإف بي آي على تيد كازينسكي أحد أشهر المجرمين المتسلسلين المناهضين للتكنولوجيا، كان تيد قد حصل على شهادة الدكتوراه في الرياضيات في عمر مبكّر، وانسحب من التدريس بعد مرور عامين ليبدأ سلسلة من التفجيرات عبر طرود تحتوي قنابل محلّية الصنع. كان هدف تيد هو لفت انتباه البشر إلى أخطار التكنولوجيا على حياة البشر وحرّياتهم. نشط بين عامي ١٩٧٨ ـ ١٩٩٥، ثمّ تمّ اعتقاله وإدانته وسجنه مدى الحياة (المترجم).

(٥٨) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٥٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص١٥٤.

تتحوّل إلى حرب كونيّة، يقدّم يورغنزماير الصراع العربي ـ الإسرائيلي، والذي «لم يكن يُنظر إليه باعتباره معركة مقدّسة من قبل كلا الطرفين حتى ثمانينيات القرن الماضي»[٦١].

مرة أخرى، فإنّ الحفاظ على الفصل بين مفهوم الحرب الكونيّة والحروب السياسيّة العاديّة أمرٌ صعب ومستحيل بمصطلحات يورغنزماير نفسه، فما يقوله عن الحرب الكونيّة لا يمكن أن يتميّز عملياً عما يقوله عن الحرب بشكل عام:

«بالنظر الدقيق إلى مفهوم الحرب، يلحظ المرء الثنائية المتقابلة على نحو مطلق. . . فالحرب تجعل الصراع من أجل كلّ شيء أو لا شيء ضدّ عدوّ يهدف المرء إلى تدميره. ولا يبدو بأنّ التسوية تُعتبر ممكنة. فحين يصبح وجود الخصم بحدّ ذاته تهديداً، لا تجد الذات نفسها آمنة إلا بعد سحق العدوّ أو احتوائه. إنّ ما هو صادم بشأن الموقف الحربيّ هو يقين المرء بموقفه وإرادته الدفاع عنه، أو فرضه على الآخرين إلى النهاية. قد يُعتبر مثل هذا اليقين والثقة من جانب طرف من الطرفين أمراً نبيلاً من قبل المتعاطفين معه كما يعتبر أمراً خطراً من قبل المتعاطفين مع الطرف الآخر، ولكنّه في كلتا الحالتين ليس عقلانياً»[٦٢].

تقطع الحرب الطريق أمام التسوية، بل إنها في الحقيقة تقدّم عذراً ومبرراً لرفض التسوية. بعبارة أخرى، «تقدّم الحرب سبباً للعنف. وهذا صحيح حتى عندما لا تكون القضايا الدنيويّة التي يدور حولها النزاع تبرر مثل هذا الموقف الوحشي»[٦٣]. إنّ التفرقة بين الحرب الدنيويّة والحرب الكونيّة يبدو تفريقاً قابلاً للاختفاء والانهيار بذات السرعة التي تمّ بناؤه بها. إنّ الحرب بذاتها «نظرة كونيّة» بالطبع، فـ«مفهوم الحرب يقدّم تصوّراته الكوزمولوجية والتاريخيّة والأخرويّة، كما يوفّر مقاليد السيطرة السياسية»[٦٤]. «وكما تقدّم الطقوس في التقاليد الدينية، فإنّ الحرب تقدّم دراما تشاركيّة

(٦١) المصدر نفسه، ص١٦١ ـ ١٦٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص١٤٨ ـ ١٤٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص١٤٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص١٥٥.

تلخّص ـ وتشرح ـ الجوانب الرئيسيّة من الحياة»[٦٥]. هنا نكون قد انتقلنا من الدين كمساهم في الحروب إلى الحرب نفسها كنوع من الممارسة الدينية.

أحياناً، يعترف يورغنزماير بصعوبة فصل العنف الديني عن العنف السياسي المجرّد: «إنّ معظم ما قلته بشأن الإرهاب الديني في هذا الكتاب قد ينطبق على أشكال أخرى من العنف السياسي، خصوصاً العنف المقرون بالأيديولوجيات أو بالصراع الإثنيّ»[٦٦]. في كتاب سابق ليورغنزماير **الحرب الباردة الجديدة؟ القوميّة الدينية في مواجهة الدولة العلمانية**، يقول: «إنّ القوميّة العلمانية مثل الدين، تعتنق ما دعاه أحد العلماء (مذهب القدر والمصير). ويمكن للمرء أن يسير بهذه الطريقة في النظر إلى القوميّة العلمانية خطوةً إلى الأمام وأن يصرّح بوضوح ـ كما كتب أحد المؤلّفين في الستينيات ـ بأنّ القوميّة العلمانية هي دين»[٦٧]. إنّ هذه الاعترافات مهمّة للغاية؛ فإذا كانت صحيحة فإنّها تهدم جميع أساسات حجّة يورغنزماير، التي تقوم على الفصل الحاد بين العنف الديني والعلماني.

على الرغم من ذلك، يحاول يورغنزماير أن يلخّص ما يفرّق العنف الديني عن العنف العلماني. أوّلاً، العنف الديني يكاد يكون رمزيّاً حصراً، تتم تأديته بطرق دراماتيكيّة ملفتة. ثانياً، العنف الديني «يترافق مع دعاوى قويّة للتبرير الأخلاقي واستمراريّة الإطلاقيّة، ويتميّز بالالتزام الشديد للناشطين المتدينين». ثالثاً، إنّ الحرب الكونيّة تقع «خارج سيطرة التاريخ». ورغم أنّ بعض الأفكار العلمانية، كالصراع الطبقي، تبدو مشابهة لها، إلا أنها أفكار يُنظر إليها باعتبارها ستحدث داخل نسيج النظام الاجتماعي وضمن سياق التاريخ. إذاً، في الماويّة يمكن أن يتمّ فصل الفرد عن قواعد طبقته وإعادة تأهيله. أما في الحرب الكونيّة، فإنّ الأعداء الشيطانيين لا يمكن أن يتحوّلوا أو يتمّ تأهيلهم، وإنما يمكن أن يتمّ تدميرهم فقط. رابعاً

---

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٦٧) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), p. 15.

هنا يُشير يورغنزماير في الهامش إلى كتاب كارلتون هايس **القوميّة كدين**، والذي سأناقشه في الفصل الثاني.

تلخّص ـ وتشرح ـ الجوانب الرئيسيّة من الحياة»[٦٥]. هنا نكون قد انتقلنا من الدين كمساهم في الحروب إلى الحرب نفسها كنوع من الممارسة الدينية.

أحياناً، يعترف يورغنزماير بصعوبة فصل العنف الديني عن العنف السياسي المجرّد: «إنّ معظم ما قلته بشأن الإرهاب الديني في هذا الكتاب قد ينطبق على أشكال أخرى من العنف السياسي، خصوصاً العنف المقرون بالأيديولوجيات أو بالصراع الإثنيّ»[٦٦]. في كتاب سابق ليورغنزماير **الحرب الباردة الجديدة؟ القوميّة الدينية في مواجهة الدولة العلمانية**، يقول: «إنّ القوميّة العلمانية مثل الدين، تعتنق ما دعاه أحد العلماء (مذهب القدر والمصير). ويمكن للمرء أن يسير بهذه الطريقة في النظر إلى القوميّة العلمانية خطوةً إلى الأمام وأن يصرّح بوضوح ـ كما كتب أحد المؤلّفين في الستينيات ـ بأنّ القوميّة العلمانية هي دين»[٦٧]. إنّ هذه الاعترافات مهمّة للغاية؛ فإذا كانت صحيحة فإنّها تهدم جميع أساسات حجّة يورغنزماير، التي تقوم على الفصل الحاد بين العنف الديني والعلماني.

على الرغم من ذلك، يحاول يورغنزماير أن يلخّص ما يفرّق العنف الديني عن العنف العلماني. أوّلاً، العنف الديني يكاد يكون رمزيّاً حصراً، تتم تأديته بطرق دراماتيكيّة ملفتة. ثانياً، العنف الديني «يترافق مع دعاوى قويّة للتبرير الأخلاقي واستمراريّة الإطلاقيّة، ويتميّز بالالتزام الشديد للناشطين المتدينين». ثالثاً، إنّ الحرب الكونيّة تقع «خارج سيطرة التاريخ». ورغم أنّ بعض الأفكار العلمانية، كالصراع الطبقي، تبدو مشابهة لها، إلا أنها أفكار يُنظر إليها باعتبارها ستحدث داخل نسيج النظام الاجتماعي وضمن سياق التاريخ. إذاً، في الماويّة يمكن أن يتمّ فصل الفرد عن قواعد طبقته وإعادة تأهيله. أما في الحرب الكونيّة، فإنّ الأعداء الشيطانيين لا يمكن أن يتحوّلوا أو يتمّ تأهيلهم، وإنما يمكن أن يتمّ تدميرهم فقط. رابعاً

---

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٦٧) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), p. 15.

هنا يُشير يورغنزماير في الهامش إلى كتاب كارلتون هايس **القوميّة كدين**، والذي سأناقشه في الفصل الثاني.

وأخيراً، تبحث الصراعات العلمانيّة عن حلّ يقع في أمد حياة المشاركين فيها؛ ولكن الناشطين الدينيين مستعدّون للانتظار مئات السنين، بل وقد ينتظرون تحقق أهدافهم في عالم آخر. لأجل ذلك، لا يعتقد الناشطون الدينيون بأنّهم بحاجة إلى التسوية لأجل تحقيق أهدافهم أو إلى «التعامل مع قوانين مجتمعهم وحدوده»، ذلك أنّهم «يطيعون سلطة أعلى»[٦٨].

يمكن للمرء دحض هذه المحاولات الأربع للفصل بين العنف الديني والعلماني باستعمال عبارات يورغنزماير نفسه. **أوّلاً**: ينصّ يورغنزماير نفسه على أنّ جميع أشكال الإرهاب، بما فيها تلك التي يقوم بها يساريون، أو انفصاليون مدفوعون فقط بمكاسب سياسيّة، جميعها تمثّل «عنفاً مسرحياً»[٦٩]. ليس ثمة سبب معقول للاعتقاد بأنّ هجمات انفصاليي إقليم الباسك على رجال الشرطة أو إلقاء الولايات المتحدة لقنبلة نوويّة على المدنيين اليابانيين هي أفعال تقلّ رمزيّة ودراماتيكيّة عن تفجير الفلسطينيين المسلمين للباصات الإسرائيليّة أو عن الغارات العقابيّة التي يشنّها الإسرائيليون على جيرانهم الفلسطينيين. **ثانياً**: كما رأينا سابقاً، لقد تحدّث يورغنزماير بنفسه عن الإطلاقيّة في كلّ الجروب؛ من المؤكّد أنّ الحروب التي تخوضها الدول القوميّة لأغراض دنيويّة كما يُفترض، تصوغ تبريراتها الأخلاقيّة وواجبها التاريخي في عبارات بلاغيّة رنانة؛ لقد أطلق الجيش الأمريكي على حربه في أفغانستان في البداية اسم «عملية العدالة المطلقة». كما أنه ليس ثمة سبب للافتراض بأنّ التزام جنود البحريّة الأمريكية المارينز أقلّ شدّة من التزام مقاتلي حماس، على افتراض أنّ الالتزام أمرٌ يمكن قياسه. **ثالثاً**: تشير كلمات يورغنزماير نفسه، والتي اقتبسناها سابقاً، إلى أنّ الحرب تخلق صراعاً من أجل كلّ شيء أو لا شيء ضدّ عدوٍّ يُراد تدميره. في صراع الحضارات الذي شهدناه مطلع القرن الحادي والعشرين، لم يبدُ أنّ البنتاغون كان مهتماً على الإطلاق بإعادة تأهيل القاعدة، كما لم تكن

---

(٦٨) Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, p. 217.

لا يُقسّم يورغنزماير خلاصته إلى هذه النقاط الأربع نصّاً، ولكنني قمت بهذا التقسيم ليسهل الردّ على نقاطه واحدةً واحدة.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

الأخيرة مهتمة أيضاً بإعادة تأهيل الشيطان الأكبر. رابعاً وأخيراً: ومرة أخرى بعبارة يورغنزماير نفسه، فإنّ «مفهوم الحرب يقدّم تصوّراته الكوزمولوجية والتاريخيّة والأخرويّة، كما يقدّم مقاليد السيطرة السياسية». يقول يورغنزماير نفسه بأنّ قادة الولايات المتحدة قد أشاروا بكلّ طريقة ممكنة إلى أنّ «الحرب على الإرهاب» ستمتدّ إلى أجل غير مسمّى في المستقبل، ويعلّق يورغنزماير بأنّ هذه الحرب تبدو شديدة الإطلاقيّة والعناد عند كلا الجانبين»[(٧٠)]. وكما أشار يورغنزماير أيضاً، فإنّ الحرب تجهض إمكانيّة إقامة التسويات، كما أنه لا يقدّم أيّ دليل ملموس على أنّ حضور أو غياب الإيمان بعالم أزليّ آخر يمكن أن يؤثّر في استعداد الإنسان لانتهاك الاتفاقيات والمعاهدات الإنسانيّة حول سلوكيات الحرب، بل وبحسب معايير يورغنزماير، لا يمكن جعل الإيمان بعالم أزليّ طريقةً للتمييز بين الدين وغير الدين: فبعض ما يعتبره يورغنزماير ديناً ـ على سبيل المثال، معظم التقاليد البوذيّة ـ لا يمتلك مثل هذا المعتقد.

في الفصل الذي خصصه لظاهرة الاستشهاد، يتكئ يورغنزماير على أعمال رينيه جيرار لتفسير طبيعة الصلة بين الدين والعنف. نجد لدى يورغنزماير العديد من التبصرات والأفكار المهمّة حول العنف، والرمزيّة، والنظام الاجتماعي، ولكن تحليله يكبو بسبب استعماله لمصطلح الدين. وفقاً ليورغنزماير، فإنّ الاستشهاد هو شكل من التضحية بالنفس، ومن ثمّ فإنّه مقترن بمبدأ القربان والأضحية، وهو «الشكل الأكثر عمقاً من التديّن». في عمل جيرار الشهير عن الأضحيّة، يتم التخلّص من التنافس داخل المجموعة، كي لا يتسبب بالتهديد والخطر على وحدة المجموعة، بتركيز غضب المجموعة على أضحية قربانية. يقبل يورغنزماير هذا التحليل، ولكنّه

(٧٠) المصدر نفسه، ص٢٢٩. في مقالة أخرى، يقرّ يورغنزماير بالتشابه في مسألة لغة الشيطنة والإطلاقيّة بين حرب الجيش الأمريكي على الإرهاب والعنف الديني للإرهابيين. وفي ضوء هذا التشابه الذي يُهدد التمييز الذي يُقيمه يورغنزماير بين العنف الديني والعلماني، يُلقي يورغنزماير باللوم، فيما يخصّ اللغة المُشيطنة للآخر في الحرب على الإرهاب على تأثيرات الدين، على الرغم من حقيقة أنّ الحرب على الإرهاب قد قامت للدفاع عن الليبراليّة والعلمانيّة. مرّة أخرى، بالنسبة إلى يورغنزماير، إن كان الأمر عنيفاً فإنّه دينيّ حتماً؛ انظر:

Mark Juergensmeyer, «Is Religion the Problem?,» *Hedgehog Review*, vol. 6, no. 1 (Spring 2004), pp. 31-32.

يتقدّم خطوة عن جيرار مؤكداً على أنّ الحرب هي سياق الأضحية وليس أيّ شيء آخر. فالحرب هي الديناميكية الرئيسية التي تحافظ بها الجماعة على هويّتها عبر إقامة ثنائيّة نحن - هم، والنظام في مقابل الفوضى، والخير في مقابل الشرّ، والحقيقة في مقابل الزيف. علاوة على ذلك، «تنظّم الحرب... التاريخ الاجتماعي جاعلةً منه قصة من الاضطهاد، والصراع، والأمل بالخلاص، والتحرر، والفتح». في الجملة التالية يستبدل يورغنزماير الفاعل ليصبح «الحرب الكونيّة» بدلاً من «الحرب»: «إنّ ديمومة الحرب الكونيّة وتبدّياتها في كلّ مكان هي ما يعطي طقوس التضحيّة معناها منذ قديم الزمان إلى اليوم»(٧١). يبدو أنّ يورغنزماير يعترف بأنّ نظريّة جيرار - وتعديلات يورغنزماير عليها - تنطبق على المجتمعات بالعموم، حتى تلك التي يفترض بأنها علمانية(٧٢). فالحديث عن التضحية في الحرب متأصّل في الدولة القوميّة الحديثة: «كم هو جميل ومشرّف/أن نموت فداء الوطن»(*). إذاً، يريد يورغنزماير أن يعرّف الدور الاجتماعي للحرب بالتأكيد على النظام في وجه الفوضى من خلال الدين(٧٣). مرّة أخرى، تتأرجح حجّة يورغنزماير بين «يساهم الدين في العنف من الناحية الرمزية» و«إن كان العنف رمزيّاً فهو ديني».

كان يمكن ليورغنزماير أن يوقف هذا التذبذب والترنّح بتقديم تعريف

---

(٧١) Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, pp. 169 - 170.

(٧٢) وفقاً لجيرار «لا يوجد مجتمع دون دين، لأنّ المجتمع دون دين لا يُمكن أن يوجد»، حتى المجتمعات العلمانيّة هي دينيّة. انظر:

René Girard, *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 221.

(*) dulce et decorum est pro patria mori «كم هو جميل ومشرّف أن نموت فداء الوطن» هو مطلع قصيدة للشاعر ويلفرد أوين كُتبت إبان الحرب العالمية الأولى وقد اشتهرت القصيدة والشاعر لقدرته على تصوير رعب المعارك، وتعدّ القصيدة إدانة شعريّة للحرب (المترجم).

(٧٣) يُحاول يورغنزماير أن يوثّق الاقتران بين الدين والحرب بالقول: «إنّ مهمّة خلق تجربة بديلة عن الحرب - ولو أنّ المرء سيخيّل ذلك غالباً على أرضيّة روحيّة - هي واحدة من المهام الرئيسيّة الملقاة على عاتق الدين». في الجملة التالية، يعترف يورغنزماير بأنّه «عملياً، كلّ التقاليد الثقافية تحتوي على استعارات ماديّة»؛ انظر:

Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, p. 156.

فكيف يفترض بنا تمييز الدين عن التقاليد الثقافية الأخرى؟

للدين يمكن أن يساعد في تمييز الدين عن الرمزيّ بالعموم أو عن الطقوس العامّة بالمعنى العام لها، ولكنّه لم يفعل. حين نعلم بأنّ جيري آدمز Gerry Adams وقيادة الجيش الجمهوري الإيرلندي قد أكدوا بشكل قاطع على أنّ نضالهم ضدّ البريطانيين هو نضال ضدّ الاستعمار وليس نضالاً دينياً[٧٤]، فكيف لنا أن نحسم هذه المسألة وفقاً لمعايير يورغنزماير؟ يجادل يورغنزماير بأنّ الكاثوليك في إيرلندا، الذين يعرّفون الدين من خلال الكنيسة، لا يمكن أن ينظروا إلى الصراع باعتباره دينياً، «ولكن أولئك الذين يفكّرون بالدين بمعنى أوسع كجزء من ثقافة المجتمع، ينظرون إلى موقف الجمهوريين [المُطالبين باستقلال إيرلندا] باعتباره أشبه بحملة صليبية دينية»[٧٥]. إذا كان الصراع في شمال إيرلندا سيصبح صراعاً دينياً حين يُعتبر الدين بُعداً ثقافياً غير محدد بالعموم، فإنّ هذا يجعلنا محصورين بين خيارين اثنين لا ثالث لهما: إما أن نعيد النظر في الكتاب باعتباره عرضاً للأبعاد الثقافيّة والرمزية للعنف، أو، إن كان ثمّة معنى أكثر تحديداً للدين، أن نعرّف الدين وننحّي كافة هذه الأمثلة جانباً، كمثال إيرلندا الشماليّة، الذي لا يتلاءم مع النموذج الدقيق. مع الأسف، فإنّ يورغنزماير لم يسلك أيّاً من هذين الطريقين لتوضيح أطروحته.

وفقاً لعنوان الكتاب ـ **الإرهاب في عقل الربّ** ـ فإنّ المرء سيعتقد بأنّ الدين هنا يعني الإيمان بالربّ بالمعنى الدقيق. ولكن صور الشخصيات الثلاث الموضوعة تحت عنوان الكتاب على الغلاف ـ قائد طائفة أوم شنريكيو، وشوكو أساهارا، وتيموثي مك فاي، منفّذ تفجيرات مدينة أوكلاهوما، وأسامة بن لادن ـ لا تضمّ سوى شخص واحد يعترف بإيمانه بالإله.

فطائفة أوم شرينكيو هي خليط من البوذيّة، واليوغية، والتاويّة، وممارسات أخرى، ولا تؤمن بالإله؛ كما أن مك فاي كان يصف نفسه بأنّه لا أدريّ، ومع ذلك يصف يورغنزماير مك فاي باعتباره «شبه مسيحي» لأنه يمتلك بعض الصلات بأعضاء جماعة **الهويّة المسيحية** Christian Identity

(٧٤) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص٤١.

المسلّحة المناهضة للحكومة[٧٦]. ورغم أنّه كان لاأدريّاً، فإنّ يورغنزماير يقول بأنّ عمل مك فاي كان «شبه ديني» لأنّه يتضمّن هدفاً رمزياً، ولأنه يتموضع في سياق الدراما التاريخيّة الكبرى في المواجهة بين الحكومات والناس، وبين العبوديّة والحريّة[٧٧]. يكرر يورغنزماير الأمر نفسه حين يصف الطالبين الكولومبيين اللذين أطلقا النار على زميلهما في كولورادو ١٩٩٩ بأنهما منخرطان في «اتجاه ثقافي شبه ديني من الرمزيّة القوطيّة»[٧٨]. كيف يمكن أن ترتبط هذه المأساة بالدين في رأيّ أي شخص؟ دون أن تكون ثمة فكرة مستقلّة للتمييز بين الرمزيّة الدينية والرمزيّة بالعموم، فإنّ الحجّة ستبقى دوماً معرّضة لخطر السير في الاتجاه العكسي [أي اعتبار كلّ عنف رمزيٍّ عنفاً دينياً]. بدلاً من إظهار مساهمة الدين في العنف، يتمّ اعتبار كلّ ما هو عنيف وغريب دينياً.

في كتابه اللاحق، **التمرّد العالمي** (٢٠٠٨)، يحاول يورغنزماير أنّ يأخذ بعض الأعمال التاريخيّة حول مفهوم الدين بالحسبان. يقتبس من عمل ويلفرد كانتويل سميث وينصّ على أنّ الدين يعني أشياء مختلفة قبل وبعد عصر التنوير؛ فقبل عصر التنوير، كانت دلالة الدين تشمل القيم العامّة التي أصبحت في حوزة العلمانية اليوم. كما يقتبس يورغنزماير من رؤية طلال أسد بأنّ «العلمانيّ هو شكل متقدّم من الدين»[٧٩]. يعترف يورغنزماير بأنّ بعض القوميين اعتبروا القوميّة العلمانية متفوّقة على الدين لأنّهم ظنّوا بأنّها مختلفة جوهريّاً عنه. يحاول يورغنزماير أن يضع الأمور في نصابها عبر الاعتراف بأنّ المفهوم الغربيّ عن القوميّة العلمانية هو مفهوم غربي التأسيس[٨٠]، وبالقول إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والقوميّة العلمانيّة غير واضحة. يكرر يورغنزماير سطراً من كتابه السابق «**الحرب الباردة الجديدة؟**»، مؤكّداً على أنّ «القوميّة العلمانية هي دين»[٨١]. كما يستشهد برأي نينيان سمارت

(٧٦) Ibid., pp. xii and 30 - 36.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٢٧ و١٦٤ ـ ١٦٥.

(٧٨) المصدر نفسه، ص١١.

(٧٩) Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008), p. 23.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص٢٣. ويتكرر هذا الاقتباس الحرفي.

القائل بأنّ القوميّة العلمانية هي «دين قَبَلي» Ninian Smart. ولكن، بدلاً من إدراك العلمانية تحت مقولة الدين، يقترح يورغنزماير أنّ الدين والقوميّة العلمانية هما نوعان من جنس «أيديولوجيات النظام ideologies of order»[(٨٢)].

مع الأسف، فإنّ هذه المحاولات لتأريخ مفهوم الدين ولمساءلة التمييز بين الدين والعلمانيّ لم يكن لها تأثير كبير في بقيّة تحليلات يورغنزماير؛ فهو يستمر بالتعامل مع الدين، لا باعتباره مفهوماً حديث التأسيس، وإنما باعتباره سمة مُعطاة سلفاً في كلّ المجتمعات البشريّة في جميع الأوقات والأمكنة: «إن كانت المواجهة بالدرجة الأكبر مع الدين نفسه، فإنّها لن تختفي، لأنّ التعبير الديني مركزيّ في كلّ الثقافات وقد استمرّ لآلاف السنين»[(٨٣)]. ورغم أنّه يقول بأنّ «الأفكار السياسيّة والدينية كانت متشابكة ومتداخلة عبر التاريخ وحول العالم»[(٨٤)]، فإنّه يستمر بالنزوع نحو التعامل مع كلّ من الديني والسياسي باعتبارهما أمرين منفصلين جوهرياً، تمّ الجمع بينهما بعد ذلك.

وبغضّ النظر عن تعليقاته السابقة عن التعامل مع القوميّة العلمانية كدين، فإنّ بقيّة الكتاب يتعامل مع الديني والعلماني، والديني والسياسي، كثنائيات متعارضة. ومن ثمّ، يقول يورغنزماير في خلاصة كتابه بأنّ النزاع الذي تفحّصه هو نزاع سياسي في أصله، ولكن هذا النزاع قد تمّ «تديينه»، وهذا ما يُصَعّد ويزيد من احتماليّة العنف:

«رغم أنّ الأفكار الدينية لا تستدعي الصراع في البداية، كما أوضحت الحالات الدراسيّة في هذا الكتاب بما فيه الكفاية، فإنّها [أي الأفكار الدينية] تلعب دوراً مهماً. فالظروف التي تقود إلى الصراع هي بالعادة قضايا الهويّة السياسية والاجتماعيّة ـ ما يجعل الأفراد يتحدون كجماعة وكيف يُعرفون أنفسهم... في لحظة ما من الصراع، غالباً في لحظة الإحباط واليأس، تتنافس الأيديولوجيات والسياسات لكي (تتديّن). وعندها يكتسب الصراع

(٨٢) Juergensmeyer: *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, pp. 19 - 20, and *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, pp. 30 - 31.

(٨٣) Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 252.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٣٩.

الدنيوي هالة الصراع المقدّس»[٨٥].

عندها يضفي الدين خطراً خاصّاً على الصراع ويُضيف عنصر العنف عبر تصعيد الصراع السياسي الدنيويّ إلى «الحرب الكونيّة». إنّ الدين بحدّ ذاته ليس سبباً للعنف، ولكنّه يتمتّع بقدرة خاصّة على تصعيد ومفاقمة العنف: «فالعنف الديني خصوصاً وحشيّ ومتصلّب، ذلك أنّ مُرتكبيه لا ينظرون إليه باعتباره مجرّد جزء من المعركة السياسيّة الأرضيّة، وإنما يرونه جزءاً من سيناريو الصراع السماويّ»[٨٦].

يمتلئ عمل يورغنزماير بالعديد من الدراسات المثيرة حول أيديولوجيات الأفراد والجماعات العنيفة. ولكن محاولة بناء نظريّة عامة عن العنف الديني ـ كمقابل للعنف العلماني أو غير الديني ـ تُصاب بالتشوّش ولا تُفيد إلا في تركيز انتباهنا على أنواع محددة من العنف، فيما تحجب أنظارنا وتصرف انتباهنا عن أنواع أخرى منه. يمثّل تعاطي يورغنزماير مع حالة مك فاي مثالاً مناسباً لتوضيح الطريقة التي تعمل بها هذه الديناميكية؛ فقد أمضى مك فاي ثلاث سنوات ونصف في الجيش الأمريكي، قبل مشاركته في قتل مجموعة من الجنود العراقيين المحتجزين في أثناء حرب الخليج ١٩٩١، وقد وردت تقارير بأنّ مك فاي قد سار بين الجثث ملتقطاً صور القتلى ليضمّها إلى مجموعته الشخصيّة. حين يبحث يورغنزماير عن مصدر عنف مك فاي، فإنّه لا يذكر على الإطلاق تدريباته العسكريّة، ويركّز على أنّ مك فاي رغم أنّه لم ينضم إلى جماعة الهويّة المسيحيّة لكنه قد قرأ صحفهم وأجرى عدّة اتصالات مع مُجَمَّعِهم على حدود أوكلاهوما ـ أركانساس، كما أنه غُرّم بمخالفة تجاوز السرعة على الطريق المؤدّي إلى مجمّعهم[٨٧]. وبناءً على ما سبق، وعلى حقيقة أنّ مك فاي قد قرأ رواية «**يوميات تيرنر**»(*) لوليام

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص٢٥٥.

(٨٧) Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, pp. 30 - 36.

(*) **يوميات تيرنر** رواية صدرت في عام ١٩٧٨ ومُنعت في ألمانيا بسبب تأييدها للفكر النازي، كما أن وليام لوثر بيرس كان من قياديي التحالف القومي والمؤيّدين الصريحين للقوميّة البيضاء (المترجم).

بيرس[٨٨]، يُقيم يورغنزماير قضيّته الزاعمة بأنّ اللاأدري مك فاي هو جنديّ دينيّ.

فلنحاول أن نتخيّل ماذا سيكون ردّ فعل مسلم من الشرق الأوسط، والذي سيستغرب حتماً من محاولة تتبّع مجموعات مسيحيّة صغيرة تكافح للبقاء للبرهنة على الأيديولوجية الانقساميّة للصراع الكلّي ضدّ الشرّ، في حين أنّ البنتاغون ـ بميزانيّته التي تبلغ نصف ترليون سنوياً ـ يتوفر بوضوح على هذا النمط من التفكير. كما يُشير يورغنزماير، فإنّ الحرب والتحضير للحرب يتطلّبان مثل هذه الرؤية للعالم، والتي تحوّل المعركة إلى رهان على كلّ شيء أو على لا شيء، إما **نحن** أو **هم**. لا أهدف من قول ما سبق إلى أن أُشير إلى أنّه ليس ثمة فائدة مرجوّة أو حاجة لدراسة المجموعات الهامشيّة التي تمارس العنف باسم معتقداتها، بما فيها المعتقدات المسيحية؛ وإنما أهدف إلى الإشارة إلى أنّ التقسيم النظري للعنف إلى ديني وعلماني هو تقسيم لا يستند إلى أرضيّة صلبة، كما أنه يشتت الانتباه عن عنفِ الدولة القوميّة، العلمانية كما يفترض على سبيل المثال.

(**ديفيد سي رابوبورت** Daivid C. Rapoport). في مقالته «**بعض الملاحظات العامة حول الدين والعنف**»، من ندوة أقيمت حول أعمال رينيه جيرار، قدّم المنظّر السياسي في جامعة كاليفورنيا ديفيد رابوبورت خمسة أسباب تجعل الدين والعنف مقترنين ببعضهما. رغم أنّ الأمر قد يكون مصطنعاً بعض الشيء، إذ أضع عمل رابوبورت ضمن النوع الثاني من الحجج الثلاث حول العنف والدين ـ «الدين انقسامي» ـ فإنّ الأسباب الخمسة التي أوردها رابوبورت مرتبطة بالقضيّة المركزيّة التي طرحها جيرار: الهويّة والإقصاء كأساس للنظام الاجتماعي. كعالم في العلوم السياسية، فإنّ انقسام واتحاد الجسم السياسي هي العدسة التي ينظر رابوبورت من خلالها إلى مسألة الدين والعنف.

أوّل الأسباب التي أوردها رابوبورت تتعلّق بقدرة الدين على خلق الالتزام المطلق لدى أتباعه:

---

(٨٨) تصف رواية بيرس معركة بين مقاتلين وطنيين أحرار والحكومة الأمريكيّة. على الرغم من أن بيرس قد ازدرى جماعة «الهويّة المسيحيّة»، فإنّه قد أسس جماعة أخرى تُدعى «مجتمع الإيمان الكوني» (Cosmotheist Community)، (ص٣٠ ـ ٣٣).

«ربما تكون الظروف والسياقات هي ما يؤطّر النزوع لممارسة العنف، ولكن بعض العناصر المرتبطة بالعنف متأصّلة في طبيعة الدين نفسه. واحدة من هذه العناصر هي قدرة الدين على خلق وإلهام الولاء والالتزام الكلي، ومن هذه الناحية، فإنه من الصعب علينا أن نتخيّل وجود أيّ شيء يتجاوز في قوّته الولاء الديني. لقد كان للدين منافسون أقوياء؛ في العالم الحديث تفوّقت القوميّة على الدين كبؤرة لتركيز الولاء، رغم أنّ ثمة ميلاً متزايداً في الأكاديمية للحديث عن «دين مدني Civic Religion» حين تتم مناقشة الرموز والطقوس القوميّة. على أيّ حال، فإنّ هيمنة الأمّة القوميّة لم تدم سوى مدّة تاريخيّة محدودة وفي جزء محدود من العالم، الأمر الذي يؤكّد باستمرار على قدرة الدين على الصمود وقوّته الاستثنائيّة»(٨٩).

نلاحظ الدور الذي يلعبه الولاء للقوميّة في هذه الفقرة. إنّ القوميّة تقوم أحياناً بنفس الدور الذي يقوم به الدين، وتوصف أحياناً بأنها دين، ولكنها ليست ديناً. قد نتوقّع من رابورات أن يستنتج بأنّ القوميّة تُصنّف في طبقة المنظومات التي تُقدّم رؤية العالم وتنتج ولاءات «كلّية» ـ وهي الطبقة التي قد تضمّ المسيحية، والإسلام، والماركسية، وهلم جرا ـ وأنّ مثل هذه الرؤى للعالم قد تمارس العنف تحت ظروف معيّنة. عوضاً عن ذلك يستعمل رابوبورت حقيقة أنّ القوميّة تلهم أتباعها ولاءً كلياً يمكن أن ينتج عنفاً للتدليل على أنّ الدين على وجه الخصوص ينزع نحو العنف. لماذا؟ لأنّ القوميّة يُطلق عليها أحياناً لقب «دين مدني»، رغم أنّها ليست ديناً. لماذا لا تكون القوميّة ديناً؟ ربما لأنّ القوميّة ظاهرة علمانية. لم يحاول رابوبورت في أيّ موضع من المقالة أن يفسّر لنا ما الذي يفصل الدين عن غير الدين. على الرغم من ذلك فإنّ رابوبورت يعتبر الولاء الديني والقومي نوعين مختلفين تماماً؛ فالأمّة القوميّة لها تاريخ، في حين أنّ الدين يبدو وكأنّه يمتلك طبيعة جوهريّة لا تمسّها يد التاريخ. في رؤية رابوبورت، فإنّ القوميّة اختراع غربيّ حديث، أما الدين فهو لازمنيّ وكونيّ. في هذه الرؤية، فإنّ الدين يعود إلى الجذور العميقة للثقافة، وعليه أن يطوّر طرقاً للتعامل مع مأزق النظام وانعدام

---

(٨٩) David C. Rapoport, «Some General Observations on Religion and Violence,» in: Mark Juergensmeyer, ed., *Violence and the Sacred in the Modern World* (London: Frank Cass, 1992), p. 120.

النظام، وأن يدجّن العنف من خلال الصور واللغة الدينية.

أما ثاني الأسباب التي يوردها رابوبورت، فهي أنّ الدين والعنف متلازمان، لأنّ اللغة الدينية مليئة بالعنف، ومن ثمّ فإنّها تمنح نفسها بسهولة للقضايا الدمويّة. يستطرد رابوبورت في إيضاح هذه المسألة عبر إيراد عدد من الأمثلة عن حركات علمانيّة صريحة وظفت اللغة الدينية في خدمة العنف: عصابة شتيرن في إسرائيل، وحزب البعث الاشتراكي بزعامة صدام حسين، ومنظّمة التحرير الفلسطينية؛ علماً بأنّ عصابة شتيرن كانت «علمانية»، كما أن حزب البعث «قام بخطوات كبيرة لتحويل العراق إلى دولة علمانية»، كما كانت منظمة التحرير الفلسطينية «تؤكّد باستمرار على طابعها العلماني»[(٩٠)]. كيف يمكن إذاً أن يعتبر عنفهم إدانة للدين؟ يقتبس رابوبورت كلمات «إبراهام شتيرن»:

«مثل أبي الذي حمل حقيبته وشال الصلاة

إلى الكنيس في يوم السبت

هكذا سأحمل بنادقي المقدّسة في حقيبتي

إلى صلاة خدمة الحديد مع النخبة المتجددة

مثل أمّي التي أشعلت الشموع في مساء العيد

هكذا سأحمل الشعلة لأولئك الممجّدين

وكما علّمني أبي كيف أقرأ التوراة

سأعلّم التلاميذ، كيف يقفون ويحملون السلاح، ويركعون على ركبهم، ويطلقون النار

لأنّ هناك ديناً للخلاص

ديناً لحرب التحرر

كلّ من يقبل به سيكون مباركاً، وكلّ من ينكره سيكون ملعوناً»[(٩١)].

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٢٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص١٢١.

بدلاً من الاستنتاج بأنّ حركات التحرر العلمانية يمكن أن تمتلك نفس القدر من العاطفة الجارفة والالتزام المطلق والعنف الذي تمتلكه الحركات الدينية ـ أو القول، كما صرّح شتيرن نفسه، بأنّ عصابة شتيرن مكرّسة لنوع آخر من الدين، وهو ما يضع كلّ التمييز بين الديني والعلماني قيد المساءلة ـ يستعرض رابوبورت قصيدة شتيرن كدليل على أنّ الدين يمتلك نزوعاً نحو العنف. كما رأينا سابقاً مع القوميّة، فإننا نرى هنا بأنّ الإرهاب العلماني يتصرّف كالدين ويطلق على نفسه ديناً، ولكنه ليس ديناً، بل هو دليل على نزوع الدين العنيف!

أما السبب الثالث الذي يقدّمه رابوبورت للربط بين الدين والعنف فهو نابع من قراءته لجيرار. باختصار، فإنّ «الغاية الوحيدة» للدين هي تصريف العنف الجماعي وتنظيمه عبر القربان والأضحية الطقوسيّة. يتمّ احتواء العنف بالعنف. يقول رابوبورت بأنّ المنظّرين السياسيين سيجدون هذه الحجّة مألوفة؛ فخلاصة جيرار تتفق مع آراء توماس هوبز. فبالنسبة إلى هوبز، تحتوي الدولة عنف الجميع ضدّ الجميع عبر تشريع نوع مختلف من العنف؛ أي، عبر السلطة الإكراهيّة المطلقة للدولة من خلال جهازها القضائي. وسواء اتفق المرء أو لم يتفق مع الصيغة الدقيقة التي يقترحها هوبز، فإنّ «جميع علماء الاجتماع يتفقون عملياً على أنّ الدولة متمايزة عن سواها بحكم علاقتها الفريدة بالعنف»[(٩٢)]. وفقاً لرابوبورت، فإنّ جيرار أيضاً يرى بأنّ الدين والدولة يشتركان في القرابة وينتميان إلى نفس الأصل، ولكنّه يُشير إلى أنّ الدولة تنهض عندما يفقد الدين بعضاً من قدرته على السيطرة على العنف. إنّ الأضحية القربانيّة والجهاز القضائي يشتركان في أداء الوظيفة نفسها، ولكن الجهاز القضائي أكثر كفاءة. يتفق رابوبورت مع هذا الرأي، ولكنّه يحاجج بأنّ قدرة الدولة على توظيف العنف على نطاق واسع لا يمكن تخيّلها دون الاستناد إلى اتفاق اجتماعي واسع حول شرعيّة الدولة، ويؤكّد على أنّ شرعيتها تستند إلى الدين:

«بالطبع، من بعض النواحي الحاسمة، فإنّ قدرة الدين على توليد العنف والتحكّم به قد تكون أكبر من قدرة الدولة؛ فالأدوات الإداريّة للدولة أكثر

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.

فاعليّة من حيث المبدأ، ولكن، في التاريخ الطويل للدول، كان الدين ركيزة أساسيّة، بل وربما كان أهمّ العوامل التي تقوم عليها شرعيّة الدولة»(٩٣).

كيف يمكن لنا أن نفسّر التزامن بين علمنة الدولة والتزايد الأسّي (Exponential) المتصاعد لسلطة وقوّة الدولة في العصر الحديث؟ وفقاً لرابوبورت، فإنّ تأسيس الدولة على مبادئ علمانية خالصة هو ظاهرة حديثة تعود إلى القرن الثامن عشر، وهو ما تدافع التيارات الدينية المنافسة عن كونه ظاهرة عابرة غير قادرة على الاستمرار. على الرغم من هذه العلمنة، «فإنّ تفسير جيرار للقرابة بين الدين والدول يساعدنا في أن نفهم بشكل أفضل لماذا تجد الحركات اللامبالية بالدين أو المعادية له، اللغةَ الدينية جذابة إلى هذا الحدّ»(٩٤). فحتى الدولة العلمانية لا تزال تجد جذور عنفها في الدين.

أما السببان الرابع والخامس للربط بين العنف والدين فهما ناشئان عن قراءة رابوبورت لمنطق جيرار في العلاقة بين الدين والدولة. فالسبب الرابع يتعلّق بنزوع الدين والدولة للعودة إلى الجذور في أوقات الأزمات، وجذور كليهما هو العنف. هنا يعود رابوبورت إلى مكيافيلي، الذي كتب: «مثل جميع الأديان، فإنّ الجمهوريات والملكيّات لا بدّ أن تمتلك داخلها بعض الخيرية، بالطريقة التي تحصل بها على نموّها الأوّل وسمعتها الحسنة، ولكن هذه الخيريّة تتحوّل إلى فساد بمرور الوقت، وهو ما يؤدّي إلى تدمير الجسم السياسي بالضرورة ما لم يتدخّل شيء ما لإعادة الأمور إلى نصابها»(٩٥). أما السبب الخامس فيتعلّق باليأس الحاصل لدى العديد من المؤمنين المعاصرين الذين يشعرون حين يؤمنون بأنّ الوقت قد بدأ بالنفاد. فالتوقعات الألفيّة أو التوقعات بظهور مسيح مخلّص تجعل المؤمنين يعتقدون بأنّهم ينبغي أن يقوموا بعنف مفاجئ. (لاحظ أنّ هذا الموقف يخالف خلاصة يورغنزماير الذي يرى بأنّ الناشطين الدينيين ينزعون إلى العنف لأنّ الإطار الزمني لديهم غير محدود ومن ثمّ فإنّهم مستعدون للحرب والصراع دون أن يكون ثمة نهاية منظورة لذلك عندهم). يربط رابوبورت هذا السبب الأخير بتحليلاته للعلاقة بين الدين والدولة:

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص١٢٦.
(٩٤) المصدر نفسه.
(٩٥) نيكولو مكيافيلي، ورد في: المصدر نفسه، ص١٢٧.

«بالنسبة إلى البشر والحيوانات، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، فإنّ إرادة القتال تتكثّف حين يشعر الواحد بأنّه محاصر وبأنّ وجوده مهدد؛ ولذلك فإنّ الدول في الغالب الأعمّ تبرر حروبها بأنّها ردٌّ على العدوان: كأمريكيين، نحن جميعاً نعرف الحرب الوحيدة التي كانت بلدنا متحدة حولها؛ إنها تلك التي بدأت مع بيرل هاربر»[٩٦].

أما الكيفية التي ترتبط بها ردود فعل الأمريكيين على حادثة بيرل هاربر[*] مع توقّعات ظهور المسيح المخلّص والألفيّة فهذا أمر غير واضح. يستنتج رابوبورت بعد تحليله للأسباب التي تجعل الدين يصرّف العنف بالقول: «يشدد علماء الاجتماع أحياناً على أنّ الدولة والعنف لا ينفصلان، وهكذا فإن تحليل جيرار هو رجع صدى لهذا الرأس؛ فالأسباب التي يقدّمها لجعل العنف في قلب الدين هي نفس الأسباب التي نقدّمها لربط العنف بالدولة»[٩٧].

ما الذي تعنيه مفردة الدين هنا على وجه الدقة؟ في بعض الأحيان، تبدو مفردة الدين وكأنها مرادف لأشياء مثل «الأيديولوجيات، والطقوس والمؤسسات التي يتمّ من خلالها التحكّم بالعنف أو شرعنته في أيّ نظام اجتماعي». ولو قام أحدنا بوضع مفردة أخرى محلّ مفردة الدين في تحليل رابوبورت، فإنّه سيحصل على تحليل أكثر وضوحاً، إلا أنّ ذلك سيهدد التقسيم الديني ـ العلماني برمّته، ولذا فعلى رابوبورت أن يحافظ على افتراضه بأنّ الدين شيء آخر. أما ما يعنيه هذا الشيء الآخر، فإنّ مؤلّفنا لا يجيب، ولكن الدين سيظهر في سياق كتاب رابوبورت على أنّه مجموعة فريدة من الاعتقادات والممارسات المنفصلة عن الواقع العلماني، والتي تتحكّم بالعنف وتشرعنه في الأنظمة الاجتماعية الدينية، ولكنّها على نحو ثانويّ تُشرعن الأنظمة الاجتماعية غير الدينية أيضاً؛ كما في حالة الدولة الحديثة. إنّ هذا كلّه لا يعدو أن يكون فذلكة لغوية وحجة خطابيّة فارغة.

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(*) يُعتبر هجوم البحريّة الإمبراطوريّة اليابانيّة الاستباقي على الأسطول البحري الأمريكي في قاعدة بيرل هاربر في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤١ الشرارة التي أدخلت الولايات المتحدة الأمريكيّة في الحرب العالميّة الثانية (المترجم).

(٩٧) المصدر نفسه، ص١٣٥.

في قلب المشكلة نجد هذه المراوغة في استعمال مصطلح الدين. فمن جانب، يُستعمل الدين للدلالة على (١) شيء فريد، منفصل نظرياً عن بقية النشاطات الثقافية في أيّ مكان أو زمان. الدين هو ما يعنيه الغربيون الحداثيون حين يتحدثون عن البوذية أو المسيحية أو الكاثوليكية أو اللوثريّة أو السيخية. والعلمانيّ هو ما يبقى بعد أن يتمّ فصل الدين وإبعاده؛ فالعلمانيّ يعني الغياب النسبي للدين، أو نقض الصلات العموميّة به. على الجانب الآخر، يستعمل الدين للدلالة على (٢) الأساطير والممارسات التي تشرعن العنف وتتحكّم به في النظام الاجتماعي. يوظّف جيرار هذا الاستعمال الثاني؛ فوفقاً لجيرار فإنّ «أي ظاهرة مرتبطة بأفعال التذكّر، وإحياء الذكرى وإدامة الوفاق الذي ينبثق عن قتل ضحيّة بديلة، يمكن أن توصف بأنّها دينية»[٩٨]. يُعرّف «الدين» في «قاموس مصطلحات قارئ جيرار» على أنّه «غير قابل للفصل عن الثقافة» على الأقل في المجتمعات التقليدية، كما تعرّف الثقافة على أنّها «كلّ شيء - الافتراضات والأفكار الشائعة، والأدوار، والبُنى، إلخ - والتي تُمكّن البشر من العيش معاً دون أن تقهرهم الفوضى والعنف والقتل العشوائي»[٩٩].

في المجتمعات التقليدية، يُبدي جيرار رأيه بوضوح، لا يعني الدين شيئاً محدداً منفصلاً عن الثقافة بالعموم. أما فيما يتعلّق بالمجتمعات الحديثة، فإنّ جيرار أحياناً يُقابل بين الدين و«النظريّة الحداثية»[١٠٠]، كما أنه يقابله بالنظام القضائي، الذي يظهر لكي يُقيم النظام الاجتماعي على أساس أكثر عقلانيّة. يظهر الدين أحياناً في كتابات جيرار كلفظة مهجورة مرتبطة بالأسطورة والتضحية؛ لقد تمّ استبدال الدين بالنظام القضائي الذي، يُلاحظ رابوبورت بأنّ جيرار يؤمن بأنه أكثر فعاليّة في احتواء خطر الثأر الشخصي[١٠١]. على أنّ جيرار يرى بأنّ كلّاً من نظام القرابين البدائي والأشكال القضائية المتطوّر للاحتواء «مشبع بالأفكار والمفاهيم الدينية»:

---

(٩٨) Girard, *Violence and the Sacred,* p. 315.

(٩٩) انظر القاموس، في:
René Girard, *The Girard Reader,* edited by James G. Williams (New York: Crossroad, 1996), pp. 289 and 292.

(١٠٠) Girard, *Violence and the Sacred,* p. 37.

(١٠١) المصدر نفسه، ص١٤ ـ ٢٢.

«إنّ الدين بأوسع معانيه، ينبغي أن يكون تعبيراً آخرَ عن ذلك الغموض الذي يحيط بجهد الإنسان لحماية نفسه عبر وسائل الوقاية أو العلاج من العنف الذي يمارسه. إنه تلك الطبيعة المُلغِزة التي تتخلل النظام القضائي حين يحلّ النظام محلّ مبدأ الأضحية والقربان. يتوافق هذا الغموض مع الفعالية المتعالية للعنف المقدّس والمشروع والمشرعن بنجاح في مواجهة العنف غير العادل وغير القانوني وغير المشرعن»[١٠٢].

بعبارة أخرى، فإنّ الثقافة العلمانية دينية أيضاً. يعتبر جيرار بأنّ محاولات منظّري السياسة البحثَ عن أصول المجتمع في «العقد الاجتماعي» المؤسس على «العقل» أو على «المصالح الشخصيّة المشتركة»، محاولات ناجمة عن عجز أساسي عن فهم ما هو الدين، هذا العجز «أسطوريّ الطابع، لأنّه يُعيد تكرار إساءة فهم الدين للعنف ويُديمُها»[١٠٣]. يحاجج جيرار بأنّ الاعتقاد بوجود انقسام بين الديني والعلماني له غاية وغرض ديني بحدّ ذاته: «إنّ فشل الإنسان الحديث في فهم طبيعة الدين قد ساهم في خدمة ديمومة تأثير الدين، كما أن افتقارنا للإيمان في مجتمعاتنا يقوم بنفس الوظيفة التي يقوم بها الدين في مجتمعات معرّضة بشكل مباشر للعنف الجوهري»[١٠٤]. ما يعنيه جيرار هو أنّ الإيمان بوجود انقسام أساسي بين الدولة العلمانية العقلانيّة والدين الغامض وغير العقلاني، له هو الآخر وظيفة مُحيّرة ومُلغزة تتمثّل بحماية النظام الاجتماعي من الانحلال والتفسّخ[١٠٥]. ولهذا السبب ينصّ جيرار على أنّه «لا يوجد مجتمع من دون دين، لأنّ المجتمع لا يمكن أن يوجد أساساً دونه»[١٠٦]. حتى المجتمعات العلمانية هي دينية. لقد حافظ جيرار على الأمل بأنّ المجتمع يمكنه أن يتقدّم نحو نزع الأسطَرَة عبر زيادة الوعي بآليات وميكانزمات صناعة الضحية victimization، وهو الأمر الذي لا يتمّ بزيادة العلمنة، بل بالدفع نحو نزع الأسطورة عن القصّة المسيحية

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٢٣.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص٢٥٩.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص٢٦٢.
(١٠٥) «إنّ تقديم قيمة متعاليّة من نوع ما تتمكّن من إقناع البشر بالفارق الجوهري بين التضحيّة والثأر، وبين النظام القضائي والانتقام، هو وحده ما سينجح بتجاوز العنف»، (ص٢٤).
(١٠٦) المصدر نفسه، ص٢٢١.

المذكورة في الكتاب المقدس[١٠٧]. في رأي جيرار، فإنّ كل ما قامت الثقافة الغربيّة بعمله للابتعاد عن طقس كبش الفداء، لم يكن نتيجة للتنوير والعلمنة، وإنما نتيجة لتأثيرات الإنجيل[١٠٨].

كما رأينا فإنّ جيرار أحياناً يقصر دلالة الدين على الأضحية ويتوسّع أحياناً في استعمال المصطلح إلى أن يضمّ ما يفترض أنّه أشكال أكثر عقلانيّة من النظام الاجتماعي كالأجهزة القضائيّة الحديثة. ولكن جيرار في كلا الاستعمالين لم يدعم الحجج القائلة بأنّ الدين مرتبط بالعنف بالمعنى الأول للدين المشار إليه في الأعلى. فمن المؤكّد أنّ جيرار يعارض هذه الحجج بإنكاره أنّ الدين يعني بأي معنى انفصالاً عن الأنشطة الثقافية في المجتمعات التقليدية، وعبر جعل التمييز بين الديني والعلماني في المجتمعات الحديثة ضبابياً. أياً ما كان المرء يفكّر فيه من مزايا نظرية جيرار، فإنّ حجّته حول الدين لا تتعامل معه أنه مجموعة من المعتقدات والطقوس التي تشكّل أديان العالم: البوذيّة، المسيحية، السيخية، إلخ. ذلك أنّ أطروحة جيرار تدور حول العنف الذي يحافظ على النظام الاجتماعي، بما في ذلك الأنظمة الاجتماعية العلمانية. إنّ الحلّ الذي يقدّمه جيرار لمشكلة العنف، ليس هو العلمنة، بل هو حلّ دينيّ: فهو يؤمن بأنّ عيسى المسيح، الضحيّة التي أنهت جميع الأضاحي، هو المفتاح للتخلّص من العنف، فالإنجيل يُبطل الخرافة. لا يعني جيرار بهذا على الإطلاق القول بأنّ المسيحية - أو البوذيّة أو السيخية أو غيرها - بريئة من التواطؤ العميق في العنف الذي يحافظ على النظام الاجتماعي. ما هو واضح هنا، هو أنّ نظريّة جيرار لا يمكن أن توظّف لتطوير حجج العلمانيين القائلة بأنّ الدين مرتبط بالعنف، دون مراوغة في استعمال مصطلح الدين.

إنّ استعمال رابوبورت لتصوّر جيرار لتحليل استعمال الدولة للعنف بهدف احتواء العنف مفيد بقدر ما يكشف عن أنّ الأنظمة الاجتماعية العلمانية يمكن أن تكون بنفس عنف الأنظمة الاجتماعية الأخرى. على أنّه غير مفيد حين يستعمل لتدعيم الثنائيّة المتوهّمة بين الدين والعلماني ومن ثمّ

---

(١٠٧) Girard, *The Girard Reader*, pp. 16 - 19.

(١٠٨) René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1987), pp. 224-262.

إلقاء تهمة العنف على الأوّل دون الأخير. إن كان رابوبورت صادقاً في تحليله الجيراري، فإنّ هذه الثنائيّة ستنهار على الفور.

- الدين لاعقلاني

(**بيخو باريخ** Bhikhu Parekh). ثمة نوع ثالث من الحجج حول اقتران الدين بالعنف، هذا النوع متصل بالقول بأنّ الدين إطلاقي، إلا أنّه يركز أكثر على الأبعاد الذاتيّة للإيمان الديني. والادّعاء هنا يقوم على أنّ الدين، على وجه الخصوص، ينزع نحو العنف لأنّه ينتج لدى أتباعه مشاعر غير عقلانيّة ولاعقلانيّة كثيفة، لا تخضع لأحكام العقل الصارمة. تستعمل كلمات «الحماسة» و«الحميّة» و«الغضب» و«الشغف» و«التعصّب» كمترادفات لوصف الحالة الذهنيّة للفاعلين الدينيين المنساقين نحو العنف. لا تسود هذه المصطلحات في التغطيات الصحفيّة للشؤون الدينية وحسب، بل نجدها في كثير من الأدبيات العلميّة أيضاً. الفقرة التالية لبيخو باريخ، بروفيسور النظريّة السياسيّة في جامعة هال، تلخّص هذا الاتجاه في التفكير:

«على الرغم من أنّ الدين قد يقدّم مساهمات إيجابيّة للحياة السياسيّة، فإنّه قد يولّد آثاراً خبيثة وضارّة كما يؤكّد الليبراليون عادة، وهم مصيبون في ذلك. فالدين قد يكون إطلاقيّاً، مغروراً، واثقاً بصلاحه الذاتيّ، دوغمائيّاً، وغير قادر على تقبّل التسويات، كما أنه قادر على بعث الدوافع القويّة، واللاعقلانيّة أحياناً، وقادر على زعزعة استقرار المجتمع بسهولة، متسبباً بالخراب السياسي، ومحوّلاً الأرض إلى جحيم حقيقي. ولأنّ الدين يعود في جذوره إلى أصول قديمة، فإنّه كثيراً ما يكون محافظاً بعمق، ورجعياً، وغير قادر على الإحساس بالتغيّرات في المناخ الاجتماعي وبالغايات الأخلاقيّة الاجتماعيّة الجديدة، كما أنه يضمر قيماً ذكوريّة. إضافة إلى أنّه أحياناً يبعث حالة من عدم التسامح في مقابل الأديان الأخرى وفي مقابل المعارضين الداخليين، ولديه نزعة نحو ممارسة العنف»[١٠٩].

هنا يتموضع الدين داخل عالم اللاعقلانيّة وأحياناً في عالم الدوافع غير

---

(١٠٩) Bhikhu Parekh, «The Voice of Religion in Political Discourse,» in: Leroy S. Rouner, ed., *Religion, Politics, and Peace* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), p. 72.

العقلانيّة. وهكذا يصبح الدين تهديداً للنظام العقلاني للمجتمع. هنا يعرّف الدين باعتباره مهجور وباعتباره رِدّة إلى أزمنة أقلّ تقدّماً ورُقيّاً. لهذه السرديّة صلة واضحة بالسرديّة التنويريّة التي اعتبرت بأنّ الدين تَرِكة بدائيّة وخطيرة يقابلها العقل والتقدّم. لا يستخلص باريخ بأنّ الدين ينبغي أن يُستأصل أو أن تتمّ خصخصته بالكامل. فباريخ ناقد للّيبرالية، ومؤمن بأنّ على الليبراليّة أن تكون مستضيفة بشكل أكبر لأشكال التعبير العمومي من مختلف الثقافات والأديان(١١٠). ينبغي إذاً أن يتمّ تدجين الدين، وإخضاعه في المجال العام «القيود وضوابط الحياة السياسية»(١١١). بالطبع يمكن أن تكون للدين مساهمة إيجابيّة في الحياة العامة، ذلك أنه «على الرغم من أنّ الدين كان قوّة للشرّ، فإنّه يُمكن أن يكون أيضاً قوّة خيّرة، يولّد أنماطاً من الطاقة، والالتزام والشغف، والاستعداد للمعاناة، وهو ما تفتقر إليه جميع الدوافع العلمانية»(١١٢). يبقى الدين إذاً معرّفاً بالدوافع اللاعقلانيّة، ولكن هذه الدوافع يمكن أن توجّه نحو الغايات الخيّرة أو الشريرة. علاوة على ذلك، فإنّ هذه الدوافع اللاعقلانيّة تبدو خصيصة ملازمة للدين أكثر من العلمانية.

يحاول باريخ أن يتحدّى ما يظنّه افتراضاً ليبراليّاً شائعاً، يقول بأنّ الدين معنيّ بعالم الآخرة ومن ثمّ فينبغي أن نعمل بدأب على فصله عن القضايا الدنيويّة العلمانية. يتحدّى باريخ ذلك، بالقول بأنّ الدين والعلماني مشروعان منفصلان بشكل جوهريّ، ولكن «الدين يُقدّم منظوراً مختلفاً حول» القضايا العلمانية:

«إنّ الحياة والمُلْكيّة قضايا علمانيّة بوضوح، ولكن مثل هذه القضايا تطرح أسئلة من نوع السؤال عن بداية الحياة ونهايتها، وهل تتمتع حياة الإنسانيّة بأولويّة مطلقة على حياة الحيوان؟ وما الذي يستتبعه احترام الحياة الإنسانيّة؟ وهل يمكن للمجتمع أن يشرعن إنهاء حياة الفرد؟ ومتى؟ وكالسؤال عن لماذا ينبغي أن تتمّ حماية الملكية الفرديّة؟ وضمن أيّ حدود؟

---

(١١٠) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

(١١١) Parekh, «The Voice of Religion in Political Discourse,» p. 73.

(١١٢) المصدر نفسه، ص٧٠.

وما الذي ينبغي عمله حين تعتدي على حيوات بشر آخرين؟ وغير ذلك. لكلّ دينٍ وجهة نظر حول هذه الأسئلة، والأديانُ مهتمّة بمثل هذه الأسئلة. مسائل مثلُ العدالة العالميّة، وحقوق الإنسان الكونيّة، وشرعيّة الحرب، وإن كانت لبلدٍ ما التزامات تجاه الغرباء، وكيف يمكن أن يتمّ الحدّ من تأثير ذلك على المصالح القوميّة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، كلّ هذه المسائل علمانيّة، ولكن الدين لديه الكثير ليقوله بشأنها»(١١٣).

نظراً للعبارات الأخيرة في هذه الفقرة، فإنّ الجملة الافتتاحيّة للفقرة تبدو غير ذات معنى؛ فإذا كان الدين متداخلاً مع «الحياة» و«الملكيّة»، فلماذا يتمّ اعتبار هذه المسائل علمانيّة بشكل خالص ما دامت العلمانيّة كما يبدو تُعرّف من خلال ما هو غير ديني جوهرياً؟ ما الذي يعنيه أن نعرّف الدين بطريقة تجعل الحياة تقع خارج نطاق اختصاصه المباشر؟ تنطبق هذه الملاحظة أيضاً على «العدالة العالميّة» و«علاقة البشر بالطبيعة»، كمثالين واضحين من الفقرة السابقة.

كانت بعض المحاولات لتحديد الاختلافات بين الدين والعلماني ستكون مفيدة جداً في هذا السياق، ولكن الكاتب لا يقدّم أيّاً منها. في الحقيقة، فإنّ باريخ يصرف معظم جهوده لتضبيب الخطوط الفاصلة بين الدين والعلماني؛ على سبيل المثال: «لقد ادّعت الدولة تقليدياً احتكار الأخلاق، نظراً لعنايتها بأن تكون الأولويّة العليا وأن تكون المُستحقّة للتضحيات العظمى»(١١٤). هذا خلافاً لحقيقة أنّ باريخ قد أكّد على أنّ الاستعداد للتضحية خصيصة دينية، وأنّه سيقرّ كما يُفترض بأنّ الأخلاق تقع ضمن نطاق الدين أيضاً. يعترف باريخ أحياناً بأنّ «عدّة أيديولوجيات علمانية، كبعض أشكال الماركسيّة، والنزعة المحافظة، بل وحتى الليبرالية، تمتلك توجّهات وأشكالاً شبه دينية، وبأنّ اللغة الدينية تحتوي أيضاً على مضامين علمانية، ولذا فإنه من الصعب رسم الخطّ الفاصل بين اللغة الدينية والعلمانية بوضوح»(١١٥). إن كان هذا صحيحاً، فماذا سيعني اتهامه الحادّ للدين بأنّه،

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص٦٤ ـ ٦٥.

(١١٤) المصدر نفسه، ص٧٠.

(١١٥) المصدر نفسه، ص٧٤.

على وجه الخصوص، يحوي ميلاً خطراً نحو العنف؟ تظهر الدوافع اللاعقلانيّة القويّة فجأة في كلّ مكان، داخل الليبرالية نفسها أيضاً، لتجبر من يقول بشيء «شبه ديني» أن يحاول ضمّ كلّ هذه الأشياء تحت عنوان الدين. ولكن، إن كانت الليبرالية - التي تقوم على التقسيم الديني/العلماني - هي نفسها ديناً، فإنّ تقسيم ديني/علماني برمّته سيتفتت إلى كومة من المتناقضات.

(**سكوت آبيلبي** R. Scott Appleby). يمكننا أن نجد أحد أبرز الأمثلة الواعية للحجّة المبنيّة على الجانب اللاعقلاني للدين عند المؤرّخ سكوت آبيلبي. كمدير لمعهد كروك لدراسات السلام الدولية في جامعة نوتردام، أصبح آبيلبي مؤثّراً في معارضة الحجّة القائلة بأنّ الدين بالضرورة ينزع نحو العنف. وفقاً لآبيلبي، فإنّ الدين له وجهان، ومن هنا يأتي عنوان عمله الوصفيّ الغني حول الدين والعنف، «**التباس المقدّس: الدين، والعنف، والمصالحة**». فالدين بالطبع «علاج قويّ»، ولكن مشاعره الجارفة يمكن أن تُستعمل لخدمة السلام كما يمكن أن تُستعمل لخدمة العنف. وكلا الجانبين يمكن إرجاعه وعزوه إلى اللبّ اللاعقلاني من الدين. فعلى الجانب الأوّل، يمتلك الدين «القدرة على إدامة دائرة العنف خارج الحسابات العقلانيّة والمصالح الشخصيّة التنويرية»[١١٦]. أما على الجانب الآخر، فإنّ «الحميّة الدينية، والالتزام الديني غير المقيّد»[١١٧] لا يقودان بالضرورة إلى العنف. فهناك الكثير من الأمثلة للمؤمنين الداعين إلى السلام «والذين استلهموا ذلك من «الغضب المقدّس» في مواجهة التمييز العرقي والإثني والديني»[١١٨] وفي مواجهة مجموعة أخرى من العلل الاجتماعية:

«إنّ كلّاً من المتطرّفين ودعاة السلام متشددون؛ فكلاهما (يذهب إلى الجهة الأقصى) من التضحية بالنفس في سبيل المقدّس؛ وكلاهما يرى نفسه (جذرياً) ومتجذّراً في الحقائق الأصليّة لتقاليده الدينية. بهذه الطريقة يُميّزون أنفسهم عن بقيّة البشر غير المدفوعين بدافع الالتزام الديني، وعن الشريحة

---

(١١٦) Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, p. 4.

(١١٧) المصدر نفسه، ص٥.

(١١٨) المصدر نفسه، ص٦.

الوسطى الواسعة من المؤمنين أيضاً»[١١٩].

يبقى آبيلبي حذراً في تقديمه لتعريفٍ للدين ليقود تحليلاته:

«إنّ الدين هو استجابة الإنسان للواقع الذي ينظر إليه على أنّه مقدّس. في الفصل التالي سأستكشف المعاني العديدة لـ (المقدّس). أما الآن، فيكفي أن أقول بأنّ الدين، كتأويل للمقدّس، يكشف ويحتفي بالمصدر المتعالي وبأهمّية الوجود الإنساني. بهذا الطموح الهائل، يحتاج المشروع إلى سلسلة هائلة من الرموز، والأخلاق، والمصادر المؤسسيّة. بالصيغة العامة: يشمل الدين العقيدة، والطقوس، والقواعد السلوكية، والمجتمع الديني. فالعقيدة تعرّف معايير الإيمان، والقيم تعتني بالأصول والمعنى المطلق وغاية الحياة النهائيّة. وقد تطوّرا من خلال الأساطير ـ بسرديات مثقلة بالرموز عن المواجهة مع المقدّس ـ ووجدا تعبيرهما الرسميّ في المذاهب الاعتقاديّة والدوغما. تشمل العبادة الصلوات، والإخلاص، والضوابط الروحانيّة، وأنماطاً من العبادات الجماعيّة التي تقدّم إيحاءً مكثّفاً للتعبيرات الطقوسيّة عن العقيدة. أما القواعد السلوكيّة فإنها تحدد المعايير الأخلاقيّة الصحيحة التي تحكم سلوك المؤمنين المنتمين إلى المجتمع الديني. إذاً يؤسس الدين ثقافة متكاملة، قادرة على تشكيل الهويّة الشخصيّة والاجتماعيّة وعلى التأثير في سلسلة من التجارب والسلوكات بطريقة أساسيّة»[١٢٠].

هنا، قد ينهض السؤال حول غياب العقيدة، والمذاهب، والدوغما عن بعض ما يعتبره آبيلبي أدياناً، كالهندوسية والبوذيّة على سبيل المثال. على الرغم من ذلك، فإنّ التركيز على العقيدة لا يبدو مسألة رئيسة في تعريف آبيلبي. فما يبدو أنّه يميّز الدين عن بقيّة أشكال «الثقافات المتكاملة» التي تشكّل هويات شخصيّة واجتماعيّة هو فكرة المواجهة واللقاء مع المقدّس؛ فالمقدّس هو الخصيصة التي تجعل للطبيعة الملتبسة للدين القدرة على التطرّف في العنف أو السلام.

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص١١.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.

لتقديم تعريف للمقدّس، يعمد آبيلبي إلى كتاب رودولف أوتو «**فكرة المقدّس** *Das Heilige*» المنشور في عام ١٩١٧. يستعمل آبيلبي مصطلحات «القدسي holy» و«المقدّس sacred» بالتبادل كترجمة لمصطلح أوتو das Heilige. بالنسبة إلى أوتو، فإنّ المقدّس هو مقولة تأويليّة مخصوصة للدين. وفقاً لآبيلبي، يُعرف أوتو المقدّس بأنه «ما يبقى من الدين عندما ننحي منه العناصر العقلانيّة والأخلاقيّة»[١٢١]. فالمقدّس هو حقيقة واقعيّة عابرة للتاريخ والثقافة، يتمّ اختباره كقوّة غير متمايزة وراء الأخلاق، سواء ما يبدو خيراً أو شرّاً لحظياً. فالمقدّس يؤسس لطبيعة روحانيّة يمكنها أن تستدعي مشاعر غير اعتياديّة في نفس المؤمن التقيّ. قد يكون هذا الشعور بالفيض الروحاني في حالة «مدّ وجزر هادئ» أو «صعود وهبوط مشوّق»، وقد يتحوّل فجأة إلى حالة من «النشوة الغريبة» و«الجنون المُسكر»، كما أنه يمتلك أشكالاً «وحشيّة» و«شيطانيّة» و«بربرية»، وهو ما قد يقود إلى «رعب مروّع» أو إلى «شيء جميل»[١٢٢]. هذا الحضور الغامر والذي لا يمكن التحكّم به للمقدّس بعبارة أوتو، هو السرّ الجاذب والمثير للرهبة mysterium tremendum et fascinans؛ وهو ما يستدعي كلّاً من الفزع المقلق والسحر المثير في آنٍ معاً. وفقاً لآبيلبي، فإنّ هذه التجربة تُترجم إلى الدين عبر ملكات الإنسان المحدودة، ولكنها على هذا النحو لا يمكن أن تُستوعب تماماً عبر العقل واللغة الإنسانية: «إنّ للدين قوّة هائلة على الكشف عن المقدّس، ولكنّه في الآن نفسه محدود بشكل جذري في قدرته على فهم ما يكشف عنه»[١٢٣]. هذه القوة ذات الوجهين من القدرة على الشعور الروحاني والعجز عن الإمساك بالمقدّس بالملكات الإنسانية العقليّة تعود إلى الطبيعة الملتبسة الأساسيّة للدين؛ قدرته على تحرير قوى الموت والحياة وإطلاق العنان لهما. بغضّ النظر عن عنوان الكتاب، يوضّح آبيلبي بأنّ المقدّس ليس هو الملتبس؛ وإنما يكمن الالتباس في المنظور البشري للدين[١٢٤].

يبدو آبيلبي متحمّساً للتأكيد على القوّة غير العقلانيّة والتي لا يمكن

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص٢٨. هذه العبارات تأتي من أوتو عن طريق اقتباس آبيلبي له.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٢٩.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص٣٠.

التحكّم بها في مواجهة المقدّس، أكثر من حماسة أوتو نفسه في الحقيقة. فأوتو لا يعرّف المقدّس على أنّه ما يبقى عندما يجرّد الدين من عناصره العقلانيّة والأخلاقيّة، بل يرى بأنّ الشعور الروحاني بالألوهيّ هو ما يبقى عندما يتمّ تجريد المقدّس من عناصره العقلانيّة والأخلاقيّة[١٢٥]. يبرز التعقيد بشكل أكبر عندما يعرّف آبيلبي الدين بالمقدّس والمقدّس بالدين؛ فالدين هو استجابة للمقدّس، والمقدّس هو ما يبقى من الدين عندما تتمّ تنحية العناصر العقلانيّة والأخلاقيّة جانباً. إنّ تعريف آبيلبي للدين يستند إلى القبول بحجّة أوتو القائلة بأنّه في قلب المقدّس تكمن حالة فريدة من الشعور الروحاني بالألوهيّ numinous، والتي هي حالة دينية في جوهرها. كان يمكن ألا يكون تعريف آبيلبي للدين حجّة دائرة على نفسها لو أنّ أوتو أمكنه تقديم معيار مستقلّ للتحقق من وجود الشعور الروحاني بالألوهيّ كما عرّفه. على العموم، كما يقول أوتو فإنّ «هذه الحالة العقليّة فريدة تماماً وغير قابلة للاختزال إلى مكوّنات أخرى، ومن ثمّ فإنها مثل كلّ المعطيات الأساسيّة والمطلقة، تقبل النقاش ولكنها لا تقبل التعريف»[١٢٦]. يؤكّد أوتو أيضاً بأنّ المقدّس في مركّباته العقلانية وغير العقلانية على السواء، هو «مقولة قَبليّة خالصة» للعقل، ومن ثمّ فإنّه غير خاضع لمعايير التحقق العملي المباشرة[١٢٧]. إنّ طريقة أوتو للتحقق تقوم على وصف الشعور بالألوهيّ «من خلال تقديم مشاعر قريبة له على سبيل المشابهة أو التعارض، وعبر استعمال استعارات وتعبيرات رمزية، لتحفّز الحالة العقليّة التي نبحث عنها كي تبزغ وتتضحّ»[١٢٨]. على سبيل المثال، يحاول أوتو أن يفرّق بين الشعور الطبيعي بالفزع والشعور بالفزع المرتبك بالمقدّس:

---

(١٢٥) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* translated by John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 5 - 6.

على الأقلّ في أشكاله العليا، فإنّ المقدّس هو الشعور الروحاني بالألوهيّ بعد أن يتمّ «إشباعه تماماً وتتغلغل فيه إلى آخره» القيم الأخلاقيّة والعقلانيّة، (ص١٠٩). يعتبر أوتو بأنّ المسيحيّة، وبالأخصّ بتنويعاتها البروتستانتيّة، كأحد أشكالها العليا، متفوّقة على بقيّة الأديان (انظر الأمثلة في ص١، ٥٦ و١٧٥).

(١٢٦) المصدر نفسه، ص٧.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص١١٢ ـ ١١٣.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص١٢.

«إننا نقول: (دمي يركض متجلّداً بارداً) و(جسدي ينسلّ مني). إنّ (الدم البارد) علامة للشعور الطبيعي والاعتيادي بالخوف، ولكن ثمة شيئاً غير طبيعي أو فوق طبيعي بشأن ما يعنيه (الجسد المنسلّ). وكلّ من يملك القدرة على الاستبطان الدقيق لا شك سيميّز أنّ الفرق بين هذا النوع من (الفزع) والخوف الطبيعي ليس فرقاً في الدرجة والحدّة وحسب»[١٢٩].

هذه القدرة على الاستبطان الدقيق ليست مبنيّة على الوحي ولا على التحقق الإمبريقي العملي، ولكنها تظهر كإحدى القدرات الحدسيّة التي يمتلكها بعض البشر في حين لا يمتلكها البعض الآخر، مثل القدرة على قراءة عقول الآخرين أو اكتشاف المياه تحت الأرض بوساطة العصا.

بالنسبة إلى أوتو، فإنّ المقدّس أمرٌ غامض ولكنّه جزء كونيّ من التجربة البشريّة لا يمكن دراسته دراسةً مباشرة. إنّ تحليل أوتو يعطي الأولوية للعناصر الجوّانيّة والحدسيّة والجوهرية واللاتاريخية من التجربة، المحجوبة بحكم طبيعتها في قلوب الأفراد ومن ثَمَّ عن عيون الباحثين والدارسين. فأن تدرس المؤسسات، والأجساد، والرموز، والترتيبات السياسيّة وهلمّ جرا أمر مختلف عن دراسة الموضوع الديني في نفسه. كمؤرّخ، يبقى آبيلبي حذراً من الوقوع في مزالق المقاربات الذاتيّة؛ فبعد تعريفه للدين، يورد آبيلبي هذا التنبيه:

«إنّ من الخاطئ... تخيّل وجود نوع من (الجوهر) العابر للتاريخ والثقافة الذي يحدد مواقف وممارسات أتباع الأديان بغضّ النظر عن الظروف الاجتماعية والثقافية الصلبة التي يعيشون فيها. ولهذا فإنني أطلب من القارئ منذ البداية أن يتخيّل علامات تنصيص غير مرئيّة حول كلّ استعمال لمصطلحات عامة من قبيل (متطرّف)، (ليبرالي)، (عسكري)، بل وحتى (دين)»[١٣٠]. إنّ هذا التنبيه مهمٌ، ولكنّه يعارض بشكل مباشر تعريف آبيلبي للدين باستعمال فكرة المقدّس لأوتو. يبدو آبيلبي منقسماً في أطروحته بين المقاربة الوصفيّة التي تستهدف الكشف عن الطريقة التي يقوم بها المسلمون والمسيحيون، على سبيل المثال، باستعمال الرموز للسعي نحو

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص١٦.

(١٣٠) Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, p. 15.

ممارسة العنف، وبين الحاجة إلى جوهرٍ للدين عابرٍ للتاريخ والثقافة بهدف الوصول إلى حجّة عامّة حول الدين والعنف.

يمتلئ كتاب آبيلبي بتوصيفات حذرة للكيفية التي تُستمدّ بها الرمزيات من المسيحية، والهندوسية، والإسلام، وبقية الديانات في سبيل ممارسة العنف أو الدعوة إلى السلام. على أنّ هذا التحليل يَعوق، أكثر مما يفيد، في محاولته لتعريف الدين؛ فمثل هذا التعريف يجعل آبيلبي يقول بالضرورة بأنّ ظواهر مثل «الإسلام السياسي» و«القوميّة الهندوسيّة» هي «خليط» بين الدين والسياسة[١٣١]، كما لو أنّ هناك إسلاماً نقيّاً سابقاً على هذا الخلط بالسياسة أو هندوسيّة مستقلّة عما تعنيه للهنديّ. يعترف آبيلبي بأنّ الهندوسيّة «تفتقر لوعي تاريخي متين بكونها ديناً منظّماً»، ولكنه مع ذلك يتعامل مع الهندوسيّة كدين «منح نفسه» بشكل ثانويّ للقضيّة القوميّة[١٣٢].

تتعرّض محاولة حماية الاعتبار الجوهراني للدين للخطر بخاصة مع تقديم مصطلح «إثنو ـ ديني» لدراسة العنف المعاصر. فوفقاً لآبيلبي، كانت ثلاثة أرباع الحروب الأهليّة في العالم ما بين ١٩٦٠ و١٩٩٠ مدفوعة بمصالح إثنو ـ دينية، عندما أصبحت الهويات الوطنيّة مستندة أكثر وأكثر إلى خطوط دينية وإثنيّة. «مثل الدين، فإنّ الإثنيّة مفهوم مفتوح الحدود»، ولكن آبيلبي يستعمل تعريف ماكس فيبر للجماعات الإثنيّة باعتبارها «تلك الجماعات البشريّة التي تتمتّع باعتقاد ذاتي بوجود أصل مشترك لها بسبب التشابهات الجسديّة أو تشابه العادات أو كليهما، أو بسبب ذاكرتها الاستعماريّة المشتركة أو ذاكرة هجرتها»[١٣٣]. وفقاً لهذا التعريف، ليس واضحاً لماذا لا يمكن اعتبار الهندوس أو اليهود، أو حتى المسلمين، جماعات إثنيّة. يعترف آبيلبي بأنّ «الفروقات بين الأديان والإثنيات كأساس للقوميّة نادراً ما تكون واضحة في الممارسة»[١٣٤]. الأمر كذلك في الحروب الأهليّة، «فالكثير من هذه الصراعات يطلق عليها صراعات (إثنو ـ دينية) لأنّ

(١٣١) المصدر نفسه، ص٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص١١٠.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص٥٩.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص٦١.

التمييز الدقيق فيها بين الأديان والإثنيات مستحيل عملياً»[١٣٥]. ومع ذلك، فإنّ آبيلبي في بعض المواضع يعتبر، فيما يبدو، أنّ هذا التمييز ممكن وضروري؛ على سبيل المثال في هذه الجملة ـ «قد يعرّف الفاعلون الدينيون تقاليدهم الدينية بالارتباط بمصير بشر مخصوصين أو أمّة، بحيث إنّهم يعتبرون التهديد الذي يهدد أيّاً منهما تهديداً للمقدّس نفسه»[١٣٦] ـ إنّ قداسة الأمّة ينبغي أن تُعزى إلى المطابقة بين الأمّة والتقاليد الدينية وليس إلى القوميّة.

في موضع آخر، يعترف آبيلبي بأنّ الهويّة الإثنيّة في حدّ ذاتها ـ قصص المولد ووحدة الدمّ، والشعور بالانجذاب إلى أفراد مجموعة ما والنفور من الغرباء ـ لها «بعد معياري»، يكشف عن «أبعاد قيميّة ومعنويّة لا تنضب»، لها «بعد متعالٍ»، وتستدعي «تسويغات وتبريرات مقدّسة». ولكن، في وجه هذه الدلائل المؤكّدة على أنّ الإثنيّات تكتسب وصف الأديان ضمن تعريفه للدين، لا يعزو آبيلبي هذه الأبعاد التي للإثنيّة إلى «دور الدين» في الصراعات الإثنية[١٣٧]. بعبارة آبيلبي نفسه، فإنّه من غير المعقول القول بأنّ الإثنيّة والقوميّة تستدعيان أموراً على نفس القدر من اللاعقلانيّة والتعالي الموجودين في الإيمان المسيحي والإسلامي مثلاً؛ فبذلك يبطل القول بخصوصيّة وفرادة الدين كسبب غير عقلاني للعنف. يحتاج آبيلبي ألا ينكر بأنّ النزعات الإثنيّة والقوميّة قد تكون لاعقلانيّة وعنيفة أيضاً، ولكنّه بالقدر الذي يقوم به بذلك، فإنّ حجّته حول اقتران الدين بالعنف تضعف. ولذا فإنّه يحرص على الحفاظ على فكرة وجود شيء خاص بشأن الدين؛ فحتى لو كانت النزعات الأخرى غير عقلانيّة ويمكن أن تكون عنيفة، فإنّ الدين على وجه الخصوص لاعقلاني وعنيف، لأنّه غامض، ولا يمكن التحقق عملياً من المواجهة مع تجربة السرّ الجاذب والمثير للرهبة.

ليس هناك معنى من تبرئة مسيحيي يوغسلافيا ومسلميها، ولا لتبرئة التزامهم العقدي من التواطؤ والمشاركة في العنف الذي عمّ بلادهم. يقدّم

---

(١٣٥) المصدر نفسه.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص٦٠.

آبيلبي تحليلاً غنيّاً بالتفاصيل الوصفيّة لمشاركة المسلمين والمسيحيين في العنف في ما كان يُعرف بيوغسلافيا، كما يوضح كيفيّة استخدام المسيحيين والمسلمين للرموز لشرعنة العنف، وتواطؤ بعض الكنائس والمساجد في التغاضي عن العنف. ولكن ما لم يقم به آبيلبي هو تقديم دليل حقيقي يُرجع هذا العنف إلى دافع جوّاني فريد هو الدين. إنّ آبيلبي محقّ في نقده للمدافعين والمعتذرين الذين «قللوا من أهمّية الأبعاد الدينية للحرب وحاججوا بأنّ العوامل السياسية والاقتصادية والثقافيّة كانت أكثر أهمّية في إشعال الحرب وإدامتها، كما لو أنّ الثقافة مقولة منفصلة عن الدين»[١٣٨]. مع الأسف، فإنّ آبيلبي يستمرّ في التعامل مع الدين على أنّه مقولة مستقلّة عن الثقافة بطريقة ما. وردّاً على المزاعم القائلة بأنّ الصراع في يوغسلافيا كان صراعاً إثنو ـ دينياً وليس دينياً وحسب، وبأنّ يوغسلافيا قد تمّت علمنتها على نطاق واسع تحت حكم تيتو، يستعمل آبيلبي العنف الذي حصل كدليل على مدى تأثير الدين: «بالتأكيد، فإنّ المراقب سيستنتج بأنّ ضخامة وفداحة الأفعال العدوانيّة، والطابع الشيطاني الذي وصفه أحد المراقبين بأنّه (وراء حدود الشرّ)، يُشير إلى حضور (مشاعر ودوافع دينية) كثيفة»[١٣٩]. إن كان من الممكن استعمال حوادث العنف الشديد كدليل على حضور الدين، فإننا بذلك ننتقل من الدليل العملي الإمبريقي على أنّ الدين مسبب للعنف إلى الانحياز المسبق لهذا الادّعاء. وكما حصل مع يورغنزماير، فإنّ الحجّة تصبح صالحةً باتجاهين إذا كان الأمر عنيفاً ولاعقلانيّاً فلا بدّ أنه دينيّ.

يتابع آبيلبي بالإقرار أنّه تحت حكم تيتو اضمحلّت الممارسات الدينية، وتزايدت حالة عدم الاكتراث والجهل بالمذاهب الدينية، وتراجع تأثير الكنيسة الرسميّة تراجعاً كبيراً. يعترف آبيلبي بأنّ هذه الحالة من «الأمّية الدينية» قد ضاعفت احتماليّة العنف الجماعي في عصر ما بعد تيتو. يرى آبيلبي أنّ ما حدث لم يكن ليؤدّي إلى التخلّص من مأزق الدين، ذلك أنّه على الرغم من الأمّية الدينيّة، فإنّ البشر بقوا متدينين؛ فقد مكثت الحساسيّة الدينية للجماهير مختبئة تحت السطح وفي اللاوعي، معتمدة على «الخرافات، والانحيازات العرقيّة، وبقايا النصوص المقدّسة شبه المنسيّة،

(١٣٨) المصدر نفسه، ص٦٧.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص٦٨.

وعلى العادات والتقاليد المحلّية». فالتلاعب بعواطف «الدين الشعبي» لكي يؤدّي إلى نهايات عنيفة أصبح بالنسبة إلى آبيلبي عنصراً آخر في حجّته حول الطبيعة الملتبسة للدين[١٤٠]. هنا، تأخذ الحجّة شكل تعريف الدين بالدوافع البدائيّة واللاعقلانيّة التي يمكن أن تستعمل لخدمة العنف. وعلى الرغم من موهبته التاريخيّة وعمله الوصفيّ الحذر، فإنّ آبيلبي ضعيف الاستفادة من تعريف أوتو للطبيعة القبلية للدين والمُفترضة سلفاً وجوهريّاً.

إنّ معظم كتاب آبيلبي مكرّس لإيراد أمثلة لقوّة الإيمان الديني المسخّر للسلام. كان هذا ليكون مفيداً أكثر، لولا تصوّر آبيلبي عن الدين باعتباره نتيجة لدوافع لاعقلانيّة مخبّأة في لاوعي الأفراد بغير إمكانيّة لملاحظتها ملاحظة إمبريقية. إنّ الخطر يكمن في أن المؤلّف، على الرغم من جهوده، قد قدّم نظريّة عامة عن الدين والعنف تدعّم النزوع نحو تشويه صورة بعض أشكال العنف باعتبارها بدائيّة ولاعقلانيّة، ومن ثمّ فإنّها تصرف انتباهنا بعيداً عما يُفترض أنّه شكلٌ أكثر عقلانيّة من العنف. بالنسبة إلى الغربيين، من المريح على سبيل المثال أن نجد بأنّ مصدر النزوع الحربيّ لدى إسلاميي إيران يكمن في المواجهة الغامضة مع المقدّس، بدلاً من أن تكون مواجهة ليست غامضة، بل واضحة جداً، بين إيران والقوّة العسكريّة والاقتصاديّة للولايات المتحدة وبريطانيا. في عام ١٩٧٩، عندما كانت شاشات التلفاز تعرض عندنا، على حين غرّة، صور المتشددين بالأردية السوداء في طهران وهم يهتفون ملوحين بقبضاتهم، كان من الأسهل أن نلقي باللوم على التجربة الدينية الغامضة واللاعقلانيّة بدلاً من تفحّص المعطيات العمليّة، والتي كانت لتشمل دعم الولايات المتحدة للانقلاب على الحكومة الإيرانيّة المنتخبة ديمقراطياً في عام ١٩٥٣، وترسيخها لحكم نظام الشاه الوحشي.

إنني لا أدافع عن اختزال الإسلام إلى قضاياه السياسية والاجتماعية، ولكنني أشير إلى استحالة اختزال الإسلام إلى تجربة شخصيّة لاعقلانيّة الجوهر وغير خاضعة للفحص الإمبريقي مع المقدّس، والتي أُحيطت بعد ذلك بمجموعة من المؤسسات الاجتماعيّة والسياسية. إنّ المفارقة الساخرة تكمن في أنّ مثل هذا الاختزال، الذي يوصي به أوتو، لا يعتمد على

(١٤٠) المصدر نفسه، ص٦٩.

الملاحظة الإمبريقية، ومن ثمّ فيمكننا أن نعتبره هو نفسه نوعاً من التعمية الغامضة.

(**تشارلز سلنجت** Charles Selengut). يمكن أنّ نرى في كتاب السوسيولوجي تشارلز سلنجت «**الغضب المقدّس: فهم العنف الديني**» دراسة مسحيّة لمنظّري العنف الديني. يدافع سلنجت عن مقاربة «كلّية» للعنف الديني، ومن ثمّ فإنّ فصول كتابه الخمسة تدور حول عدّة موضوعات، ومنظورات، ومناهج: الالتزام النصوصي، منظورات سيكولوجية، العنف القيامتي، الصدامات الحضاريّة، وأخيراً المعاناة الدينية والاستشهاديون والعنف الجنسيّ. كما يُشير عنوان الكتاب، فإنّ سلنجت يميل إلى التركيز على الطبيعة الجوهريّة اللاعقلانيّة للدين وقدرته على إثارة الغضب العنيف. تحت كلّ التفسيرات المختلفة للعنف الديني، يكمن اللبّ اللاعقلاني للدين، الذي لا يمكن اختزاله أو عزوه إلى سواه، كما لا يمكن إخضاعه للتحقق الإمبريقي والتمحيص. وعلى الرغم من أنّه يدافع عن مقاربة عابرة للتخصصات لتناول هذه المشكلة، فإنّه يستنتج بـ«أنّ طبيعة الإيمان والالتزام الديني تبقى دوماً شخصيّة وفرديّة، وهي في التحليل النهائي تبقى خارج إطار الفهم العلمي»[١٤١]. إنّ الدين ظاهرة عابرة للتاريخ والثقافة. وكما كانت الحال لدى آبيلبي، فإنّ بإمكان جميع أشكال العوامل الدنيويّة أن تؤثّر في العنف الديني. ولكن في النهاية، يؤكّد سلنجت بأنّ العلاقة الفريدة بين الدين والعنف تعود إلى صميم الالتزام الديني الذي يقبع خارج السيطرة العقلانيّة وخارج حدود الإدراك.

لماذا توجد علاقة فريدة بين الدين والعنف؟ يشرح سلنجت جواب ذلك في هذه المقدّمة:

«إنّ الإيمان الديني يختلف عن غيره من أشكال الالتزام؛ فالقواعد والتوجيهات الدينية تُفهم من قبل المؤمنين على أنّها أمور خارجة عن النظام الاجتماعي وتفاعلاته التقليدية والطبيعية... فملكات الحكم الطبيعية، وقوانين المنطق، وعمليات التقييم كلها تتعطّل عن النشاط الديني. وهذا

---

(١٤١) Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2003), p. 228.

الأمر الذي يجد العلماء العلمانيون، والدبلوماسيون والأشخاص العاديون، خصوصاً القادمين من بلدان غربيّة أوروبيّة بتقاليد تنويريّة راسخة، صعوبة في الاعتراف به: حيث يحكم عمليّة اتخاذ القرارات منطق مختلف وأخلاقيات مختلفة عن نظيراتها في المجتمعات الدينية بعمق»[١٤٢].

يؤكّد سلنجت مراراً على التفرقة الواسعة بين الدين والعقلانيّة؛ إذ يعتقد الاستشهاديون والانتحاريون الدينيّون بأنّ المكافآت الأخرويّة «ستحدث في عالم يقبع وراء فهمنا العلمي والعقلاني»[١٤٣]؛ بل ويشعر المتعصّبون الدينيون بأنّ عليهم أن يقاوموا إغراء استبدال «العقلانيّة، والتعاطف، والشفقة» بواجبهم في شنّ الحروب[١٤٤]. تُمثّل الحروب المقدّسة ما أطلق عليه بيتر برجر «الكونة cosmization»، والتي تعني «أنّ الأنشطة التي تحدث في الحياة العاديّة وكجزء من التجربة الإنسانيّة الروتينيّة تصدر في نفس الوقت عن عالم الحقيقة الإلهيّة فوق الطبيعي، ومن ثمّ فإنّ دلالتها تتجاوز قدرة العقل الإنساني»[١٤٥].

يحاول سلنجت جاهداً أن يعالج موضوعات بحثه بإنصاف؛ فبعض من يكتب في مسألة العنف الديني أكثر نزوعاً إلى الحكم أو إلى الدفاع والتبرير: «إنني أتبنّى رؤية أكاديميّة أكثر حياديّة، يُشار إليها أحياناً بـ(قيمة الحياد)، حين نحاول أن نفهم التلاقي الفريد بين التاريخ والدين والسياسة وسيكولوجيا الجماعات الذي يؤدّي إلى العنف الديني، وفي هذا الصدد لا نقدّم أيّة أحكام قيميّة مخصوصة»[١٤٦]. على الرغم من ثقة سلنجت الكبيرة بموضوعيّته، فإنّ ذلك لم يساعده حين أقام ثنائيّة حادّة بين العقلانيّة الغربيّة العلمانيّة واللاعقلانيّة اللاغربيّة الدينية:

«إنّ الإيمان والسلوك الديني لا يقوم على العلم، ولا على السياسة العمليّة، أو على المفاهيم الغربيّة في المنطق أو الفعاليّة، بل على اتباع كلمة

(١٤٢) المصدر نفسه، ص٦.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص٨.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص١٩.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص٢١.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص١٤.

الربّ مهما كان الثمن. فالحروب المقدّسة، كما يوضح لنا هذا المنظور، لا تقبل المنطق أو الحلول العقلانيّة. فالمحاربون المؤمنون الدينيون، سواء أكانوا في أفغانستان أو إسرائيل أو فلسطين أو كانوا في فلوريدا، يعيشون في واقع نفسي واجتماعي مختلف تماماً عن العالم الذي يسكنه الأشخاص المعلمنون. إنّهم يفكّرون ويشعرون بطريقة مختلفة تماماً بشأن الموت والحياة، والحرب والسلام، والحرب والقتل، أو بشأن الموت شهداء»[١٤٧].

عند هذه النقطة من حجّته، يحاول سلنجت أن يقنع جمهوره الغربيّ بأنّ عليهم أن يتخلّوا عن افتراضاتهم عن العلمنة الكونيّة ليفهموا أنّ هناك بشراً في الخارج يفكّرون بطريقة مختلفة جذريّاً عن طريقتهم. يبدو سلنجت وكأنّه يحاول أن يقدّر هذه الاختلافات وهذه الغيريّة والآخَريّة. ولكن العدسات التي يُنظر بها إلى الآخَر؛ أي إلى الأفراد الدينيين، هي عدسات غربيّة تماماً. نحن عقلانيون، منطقيون، وعمليون؛ أمّا هم، فـ«يفكرون ويشعرون بطريقة مختلفة» تجعلهم «خارجين تماماً عن القواعد الاجتماعيّة التقليدية».

تؤثّر هذه العدسات في الطريقة التي يروي بها سلنجت التاريخ. «على خلاف الإسلام، مرّت المسيحيّة بتجربة كثيفة وطويلة من العلمنة. إنّ المسيحية اليوم، باستثناء بعض الطوائف، تعترف بأنّ الدين في المجتمعات المعاصرة هو بالأساس مسألة شخصيّة واختياريّة، لا تملك الدولة ولا يملك رجال الدين بشأنها سلطة إكراهيّة»[١٤٨]. عبر المرور بعصر التنوير، تحوّلت المسيحية من محاكم التفتيش إلى التسامح الكبير مع التعددية وتخلّت عن العنف الديني. في حديث سلنجت، هذه ليست مجرّد أحداث اعتباطيّة الترتيب، بل هي جزء من تقدّم طبيعي نحو مستوى أعلى من الفهم: «فمرحلة محاكم التفتيش توضّح طبيعة الدين الكونيّ في نقطة معيّنة من تطوّره الديني»[١٤٩]. يلزم عن هذا أنّ الإسلام ببساطة يمرّ الآن بمرحلة بدائيّة بعض الشيء من تطوّره الديني. وهنا تبرز الحداثة التي تساوي القيم الغربيّة، وتُقدّم

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص٤٤.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص٨١.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص٨٤.

على أنّها الواقع الذي ينبغي على الإسلام التعامل معه. فالعنف الديني يحدث نتيجة رفض المسلمين الاستسلام لهذا الواقع أو رفضهم لإعادة تأويل معتقداتهم في ضوئه[١٥٠].

يقدّم سلنجت تعريفاً للعنف[١٥١]، ولكن كما هي القاعدة في الأدبيات التي تتناول العنف والدين، لا يقدّم المؤلّف تعريفاً للدين. على الرغم من ذلك، فإنّه يبدو واثقاً من وجود تمييز واضح بين العنف الديني وغير الديني. والفارق الجوهري يكمن في التأويل الذي يعطيه المتدينون لأفعالهم العنيفة: «إنّ العنف في الحروب المقدّسة ليس عنفاً بشرياً تقليدياً، فعندما يتصارع الأفراد أو الجماعات [الدينيّة] لأحد الأسباب العلمانيّة كالمال أو السلطة أو المكانة؛ فإنّ الأحداث تصبح مقدّسة، ويصبح قتالهم في سبيل الإله ودفاعاً عن اسمه»[١٥٢]. سيظهر لنا أنّ هذه التفرقة غير قادرة على البقاء متماسكة في سياق تحليل سلنجت نفسه؛ فعلى سبيل المثال، في وصف للحروب المقدّسة بين المسيحيين، يقول سلنجت بأنّ «مذهب الحرب العادلة قد عَمِل بشكل فعال، كما أوضح جيمس جونستون، كمذهب لاهوتي للحرب المقدّسة»[١٥٣]. وفقاً لسلنجت، فإنّ المسيحية كانت مناهضة للحرب طوال القرون الثلاثة الأولى من نشأتها، ولكنها سرعان ما اعتنقت مذهب الحرب العادلة/الحرب المقدّسة عندما تماهت مع الدولة الرومانيّة: «فبكونهم في موضع السلطة، صار لزاماً عليهم أن يعتنوا بالنظام والأمن، ومن ثمّ فقد أجبر المسيحيون على اصطناع مذهب الحرب المقدّسة ليبرروا العنف باسم الدين»[١٥٤]. إن كان هذا صحيحاً، فإنّه يعارض بوضوح وبشكل مباشر محاولة سلنجت السالفة لتمييز الحرب المقدّسة عن «العنف البشري التقليدي». فالمسيحيون لم يبدؤوا بالانخراط في الحروب المقدّسة إلا بسبب «الأهداف العلمانية»: السلطة، والأمن، والنظام.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص٦٤ ـ ٨٠.
(١٥١) المصدر نفسه، ص٩ ـ ١٠.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص٢٠.
(١٥٣) المصدر نفسه، ص٢٥.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص٢٦.

في الفصل المخصص للمنظورات السيكولوجيّة للعنف الديني، يلخّص سلنجت الحجّة بهذه الطريقة:

«لا تركّز المنظورات السيكولوجية على قضايا لاهوتيّة محددة أو على قضايا الاعتقاد، ولكنّها تحلل العنف باعتباره طريقة الجماعة الاجتماعيّة للتعامل مع الحسد والغضب والإحباط. فوفقاً للمنظّرين النفسيين، حين يتراكم العدوان، والحسد، والصراع داخل أيّ مجتمع، فإنّه يبحث عن طريقة للتفريغ الخارجي، وإلا فإنّه سيتسبب في تدمير الجماعة عبر الخلافات الداخليّة والمنافسة. وفقاً لهذه الرؤية، فإنّ الحروب الدينية ضدّ المنافسين أو من يوصفون بأنّهم أعداء، ما هي إلا طريقة للسماح للغضب المكبوت في الجماعة البشريّة بالتعبير عن نفسه. فالعنف الذي تعبّر عنه الجماعة قد يأخذ شكلاً دينيّاً ويُبرر من خلال تعبيرات دينية، ولكنّه في الأساس طريقة لتصريف الغضب والعدوانيّة، اللذين إن لم تتمّ السيطرة عليهما فسيعرّضان النظام الاجتماعيّ وتماسكه للخطر، أي إنّ المعارك الدينية بصراحة ليست معارك حول الدين، وإنما تدور حول قضايا سيكولوجيّة ومعضلات تتخذ أشكالاً دينية»[155].

ما الذي يعنيه القول بأنّ «المعارك الدينية ليست معارك حول الدين» ولكنها تتخذ شكلاً دينياً؟ كما وجدنا سابقاً عند رابوبورت، فإنّ مصطلح الدين يتأرجح في هذه الحجّة بين معنيين: (١) مجموعة من الأفكار والمؤسسات والتي تضمّ عادة المسيحية، والإسلام، واليهوديّة، والبوذيّة، والهندوسيّة، إلخ. (٢) الأساطير والممارسات التي يتعامل بها أي نظام اجتماعي ـ بما فيها الأنظمة العلمانيّة ـ مع الصراع. بوجود هذا المعنى المراوغ والغامض للدين فقط، يمكن للمجتمع العلماني أن يحلّ نزاعاته بطرق دينية؛ على سبيل المثال، يستعمل سلنجت أطروحة جيرار لتحليل الصراع بين اليهود الأرثوذكس واليهود العلمانيين في إسرائيل الحديثة؛ وفقاً لسلنجت، أمكن للفريقين أن يحلّا خلافاتهما الداخليّة عبر الاتحاد وراء مشروع اجتياح الأراضي الفلسطينيّة في ربيع ٢٠٠٢. وهذا، كما يقول، مثال على فكرة جيرار القائلة بأنّ «الحروب الدينية» تعمل على تصريف العنف

(١٥٥) المصدر نفسه، ص٤٩.

الداخلي للجماعة باتجاه عدوّ خارجي[١٥٦]. لا شكّ بأنّ هذا المثال يصلح كتوضيح لأطروحة جيرار حول الطريقة التي تتعامل بها المجتمعات مع الصراعات، ولكن القول بأنّ اليهود العلمانيين قد انخرطوا في حرب دينية أمرٌ ليس معقولاً على الإطلاق، بالنظر إلى أنّ العلماني يعني غير الديني. إن كانت كلّ المجتمعات، الدينية والعلمانية على السواء، تعمل على تفريغ العنف الداخلي بذات الآليّة السيكولوجيّة، فإنّ تحليل سلنجت يتعلّق بالعنف في حدّ ذاته لا بالعنف الديني. فببساطة، وبناء على هذه المعطيات، ليس هناك أساس لمحاولة فصل العنف الديني عن العنف العلماني.

في الفصل المخصص لـ«منظورات حضاريّة» حول العنف الديني، يتبنّى سلنجت أطروحة صموئيل هانتنغتون حول «صدام الحضارات» للمحاججة بأنّ العنف الديني يمكن أن يُفسّر بكونه «ردّ فعل على ما تنظر إليه حضارة بعينها على أنّه تهديد لثقافتها الدينية، وأماكنها المقدّسة، وهويّتها التاريخية». فالعنف، وفق هذا المنظور، هو محاولة مبررة للحفاظ على كرامة المجموعة في مواجهة عدوّ حضاريّ حقيقي أو متخيّل يريد تدميرها أو منعها من تحقيق قَدَرها التاريخي والإلهيّ. وفقاً لسلنجت فإنّ الصراع بين الغرب وبقيّة العالم هو أهمّ مثال على هذه الديناميكيّة؛ فالولايات المتحدة الأمريكيّة، كقائد للغرب، تؤمن بأنّ عليها أن تدعم وتعزز ثقافتها المتفوّقة في كلّ العالم: «لقد كانت هذه المقاربة التبشيرية دوماً جزءاً من روح الأمّة الأمريكية. منذ نشوئها، امتلكت الولايات المتحدة شعوراً واضحاً بقَدَرها ومصيرها، وإيماناً بفرادتها، وقناعةً دينيّة بأنّ القيم والأفكار والتنظيم الاجتماعيّ الأمريكي يجب أن تصبح قيماً عالميّة لكلّ بلدان المعمورة»[١٥٧]. على الرغم من هذه «القناعة الدينية» و«المقاربة التبشيرية»، فإنّ سلنجت يعرّف «العلمنة» على أنّها السمة الأساسيّة للثقافة الأمريكيّة التي تتصادم مع ثقافات الديانات التقليدية عبر العالم[١٥٨]:

«إنّ القيم الكونيّة للحداثة العلمانيّة، التي يرفعها الغرب وتدافع عنها

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٨.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

الولايات المتحدة أبلغ دفاع، والتي تشكّل [أي القيم الكونيّة للحداثة العلمانيّة] شروطاً للمساعدات العسكريّة والاقتصاديّة الدوليّة من الولايات المتحدّة ومن المنظّمات الدوليّة التي تتحكّم المصالح الغربيّة بها؛ كالبنك الدولي، تُثير استياءً بالغاً لمصالح الأديان التقليديّة. وتشعر هذه المجموعات بأنّ المقاربة الغربيّة هي نوع من الإبادة الجماعيّة الدينية والثقافيّة»[١٥٩].

لا يتحدّث سلنجت بصراحة كافية، ولكن «المساعدات العسكريّة» تضمّنت التدخّل العسكري المباشر في أفغانستان والعراق على سبيل المثال. وكنتيجة «لإصرار الغرب على أن تتبنّى الثقافات الدينية التقليديّة الأشكال الغربيّة»[١٦٠]، «تحارب» الجماعات الدينيّة ردّاً على الغرب، أحياناً بشكل سلميّ، وغالباً بشكل عنيف[١٦١].

بلا شكّ، فإنّ هناك مجموعات غير غربيّة تقاوم العنف الاستعماري الغربي؛ ولكن هذا يعني، وفق رؤية سلنجت نفسه، بأنّ الغرب هو المعتدي، فلماذا لا يعتبر هذا نوعاً من العنف العلماني؟ أو، إن أخذنا عبارات سلنجت عن المقاربة التبشيرية والقناعة الدينية التي تُفرض بها العلمانيّة على بقيّة العالم، فلماذا لا نعتبر بأنّ العلمانيّة الغربيّة نوعٌ من الدين؟ أياً كان الخيار، فإنّه لا أساس لاعتبار العنف الاستعماري والعنف المضاد له دليلاً على أنّ الديني، على وجه الخصوص، أكثر نزوعاً للعنف بطرق لا تتوفر في العلماني. إنّ الخطر الكامن في تأطير البحث في استكشاف العنف الديني هو أنّ القارئ الغربيّ سيقع في حيلة تجاهل العدوان الغربيّ والتركيز، بدلاً من ذلك، على ردود الفعل غير العقلانيّة، كما يُزعم، للآخر غير الغربي.

خلاصة

إنّ هناك عدداً كبيراً من الأعمال النظريّة والإمبريقية التي لا بدّ من إنجازها حول عنف الجماعات الهويّاتيّة المسيحيّة، والهندوسيّة، والمسلمة، إلخ؛ وليس ثمّة أساس أو مبرر لإعفاء معتقدات هذه الجماعات وممارساتها

(١٥٩) المصدر نفسه، ص١٥٨ ـ ١٥٩.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص١٥٨.
(١٦١) المصدر نفسه، ص١٥٩.

من كونها عاملاً مسبباً ومنتجاً للعنف. على سبيل المثال، ليس ثمّة شكّ، تحت ظروف معيّنة، من أنّ فهوماً معيّنةً للإسلام والمسيحيّة تساهم في العنف. إنّ الأعمال التي ناقشتها في هذا الفصل - بخاصة أعمال يورغنزماير وآبيلبي - تحتوي على مجموعة كبيرة من المعلومات والتفاصيل حول عدّة أيديولوجيات وحول عمليّة إنتاج العنف. ولكن الحجج السابقة - وحججاً أخرى مشابهة لم أستعرضها - تفشل كلّها في تمييز مقولة مستقلّة نُطلق عليها «الدين»، تمتلك نزوعاً خاصّاً نحو العنف عن الواقع العلماني الذي يُزعم بأنّه أقلّ ميلاً للعنف.

ليس ثمة مبرر للافتراض بأنّ ما نعتبره أيديولوجيات علمانية كالقوميّة، والوطنيّة، والرأسماليّة، والماركسيّة والليبراليّة هي أقل نزوعاً نحو الإطلاقيّة، والانقساميّة واللاعقلانيّة من الإيمان بإله الكتاب المقدّس على سبيل المثال. وكما ألمح مارتي بنفسه، فإنّ الإيمان بالاستقامة الذاتيّة للولايات المتحدّة وواجبها الجليل في فرض الديمقراطيّة الليبراليّة على بقيّة العالم يتوفر على كافّة سمات ما يُطلق عليه عادة «دين» من الاهتمام المطلق، والأساطير، والطقوس، والجماعة المختارة، والسلوك القويم المطلوب من الأتباع. إنّ النقاش الذي انتعش في نهايات القرن العشرين حول حظر إحراق العلم مفعم بالإحالات إلى «تدنيس» العَلَم، كما لو أنّ العَلَم موضوع مقدّس(١٦٢). إنّ كتاب كارولين مارفين وديفيد إنجلي «**التضحية بالدم والأمّة**» يحتوي تحليلات تفصيليّة عن الوطنيّة الأمريكيّة باعتبارها ديناً مدنياً - بالتركيز على طوطم العَلَم - والذي يعتمد على التضحيات الدمويّة الدوريّة في الحروب لإعادة بعث ذاته(١٦٣). إنّ القوميّة العلمانيّة من هذا النوع يمكن أن تكون على نفس الدرجة من الإطلاقيّة، والانقساميّة، والتعصّب اللاعقلاني الذي توصف به الأشكال المتشددة من اليهوديّة والمسيحية والإسلام والهندوسيّة.

قد يظهر اعتراض على هذا بالقول بأنّ الأيديولوجيات العلمانيّة قد تخرج عن السيطرة بالتأكيد، ومن ثمّ فإنها قد تنتج حالات من التعصّب

---

(١٦٢) Sheryl Gay Stolberg, «Given New Legs, Old Proposal Is Back,» *New York Times,* 4/6/2003, A28

(١٦٣) Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999).

والعنف، ولكن الأيديولوجيات الدينية لديها نزوع أكبر لفعل ذلك لأنّ موضوع إيمانها مطلق. فالرأسمالي يعرف بأنّ المال ليس سوى اختراع إنسانيّ، والليبرالي يعلن تواضعه حول ما يعرفه فيما وراء حدود العقل الإنساني، كما أن القوميّ يعرف بأنّ بلاده ليست سوى أرض وبشرٍ فانين، أما المتديّن المؤمن فإنّه يؤمن بأنّ الإله أو الآلهة، أو أي حقيقةٍ مفارقة أخرى، تقف في صفّه ولديها قدرة مطلقة. وهذه الإطلاقيّة هي ما يخلق الطاعة العمياء ويجعل المؤمن يُخضع كلّ الوسائل لخدمة غايته المتعالية.

إنّ المشكلة الكامنة في هذا الاعتراض هي أنّ ما يعتبر «مطلقاً» أمرٌ يتقرر قبليّاً ويبدو حصيناً ضدّ أيّ فحص إمبريقي، حيث يتمّ تجاهل الطريقة التي يتصرّف بها البشر لحساب التوصيف اللاهوتي لاعتقاداتهم. صحيحٌ أنّ اليهود والمسيحيين والمسلمين الأرثوذكس يرون بأنه يلزم عن رأيهم اللاهوتيّ بأنّ الله مطلق أنه لا شيء آخر مطلق سواه. والمشكلة هي، كما توضح الوصايا العشر، أنّ البشر يميلون باستمرار لإغراء الشرك والوثنيّة، أي بأن يجعلوا ما هو نسبيّ في موضع الإله. ومن ثمّ، فإنّه لا يكفي أن نقول بأنّ عبادة الإله تعني الإطلاقيّة. فالسؤال الحقيقيّ هو، من هو الإله المعبود حقّاً هنا؟

ولكن هذا الاعتراض قد يمرّ بالطبع، فلا أحد يظنّ فعلاً بأنّ العَلَم أو الأمّة أو المال أو رموز الرياضة هي «آلهته» (هذه مجرّد استعارات). أيّاً يكن، فالسؤال يجب ألا يكون حول المعتقد، بل حول السلوك. فإنّ كان هناك امرؤ يزعم بأنّه يؤمن بالإله المسيحي ولكنّه لا ينهض عن أريكته صباح الأحد، ويُمضي أسبوعه مهووساً بمطاردة الفوائد في سوق السندات، فالمطلق في حياة هذا الإنسان بالمعنى الوظيفي، ليس هو الإله المسيحي قطعاً؛ فإنجيل متى (٦: ٢٤) يصوّر المال باعتباره خصماً للإله، لا بالقناعة بأنّه إله حقيقيّ الوجود، ولكن بالملاحظة العمليّة أنّ البشر يملكون النزوع ليعتبروا أيّ شيء إلهاً.

لنفترض أننا وضعنا اختباراً إمبريقياً لسؤال الإطلاقيّة؛ فالمطلق في حدّ ذاته وصف غامض ولكنّه يعني - في حجج القائلين بالاقتران بين العنف والدين - الميلَ للتعامل مع شيء بجدّية كبيرة يمكن أن تنتج العنف. وتعريف

العنف الملائم للاختبار سيكون إذاً «ما يجعل الإنسان يَقتل من أجله». لهذا الاختبار ميزة الاعتماد على السلوك، وليس على مجرّد ما يدّعي الإنسان الاعتقاد به. والآن لنطرح السؤالين التاليين: ما نسبة الأمريكيين الذين يُعرّفون أنفسهم كمسيحيين، المستعدين للقتل في سبيل ديانتهم المسيحية؟ وما نسبة أولئك المستعدين لقتل شخص آخر في سبيل وطنهم؟ وسواء أحاولنا الإجابة عن هذا السؤال من خلال مسح استقصائي أو من خلال مراقبة سلوك الأمريكيين المسيحيين في وقت الحرب، فسيكون من الواضح أن الدولة القوميّة ـ «الإله الفاني» لهوبز ـ هي موضوع الحماسة الدينية الإطلاقيّة أكثر مما هو الدين، على الأقل ضمن الأمريكيين المسيحيين. فبالنسبة إلى معظم الأمريكيين المسيحيين، أصبح يُنظر إلى الوعظ العمومي على أنّه أمر رديء وغير مستحب، في حين يرى معظمهم بأنّ واجب القتل في سبيل بلدهم أمر ضروريّ ومؤكّد حين تمليه الظروف.

علينا أن نستخلص بأنّه لا توجد طريقة متسقة لوسم الأيديولوجيات الدينية دون نظيرتها العلمانيّة بالنزوع نحو العنف؛ فالبشر يقتلون من أجل جميع الأسباب. إنّ أيّ مقاربة وافية لهذه المشكلة لا بدّ أن تبدأ بالتحقيق الإمبريقي العملي للظروف والملابسات التي تتحوّل بها العقائد والممارسات، كالجهاد، واليد الخفيّة للسوق، وتقديم القربان المقدّس للمسيح، ودور الولايات المتحدة كمحرر في العالم إلى العنف. المسألة هنا ليست أنّ علينا أن نُولي العنف العلماني نفس الانتباه الذي نوليه للعنف الديني؛ إن المسألة هي أنّ التمييز أصلاً بين العنف العلماني والعنف الديني ليس مفيداً على الإطلاق، بل هو مضلل وخادع، وينبغي تجنّبه تماماً. في الفصل التالي، سأتفحّص الأصول الحديثة للتمييز بين الديني والعلماني. أما الآن، فبإمكاننا أن نستنتج بأننا لا نحتاج إلى النظريات المطروحة حول الدين والعنف، وإنما بحاجة إلى الدراسة المتأنّية للعنف والنظريات المبنيّة على الملاحظات الإمبريقية والعمليّة حول الظروف التي بها تصبح الأيديولوجيات والممارسات من جميع الأنواع عنيفة ومميتة.

الفصل الثاني

اختراع الدين

في الفصل الأوّل، وفي مراهنة خطرة على صبر القارئ، قمت بتناول وتحليل مجموعة من الحجج لتسعة مفكّرين رئيسين حول سؤال الدين والعنف. لقد أردت أن أقدّم أدلّة كافية ليقتنع القارئ معي بأنّ المشكلة في هذه الحجج لن تُحلّ عبر تقديم حجّة جديدة أو حجّة أفضل، لتُثبت بأنّ الدين على وجه الخصوص ينزع إلى العنف، فضلاً عن أن تكون باختيار مجموعة أخرى من الكتّاب يمكنهم أن يقدّموا حججاً أفضل؛ فالعلماء الذين تناولت حججهم في الفصل الأوّل هم مختصون، ومعظمهم بارزون في مجالات اختصاصهم، وجميعهم لديهم أفكار مهمّة لمشاركتها حول أصول العنف ونشأته. والمشكلة لا تكمن في براعتهم العلميّة، وإنما في المقولات التي تندرج نقاشاتهم تحتها، المشكلة تكمن تحديداً في مقولة «الدين».

لا يوجد اتفاق بين العلماء على تعريف الدين؛ لقد وُصف هذا العجز عن تعريف الدين بأنّه «بمثابة مقالة في الدوغما المنهجيّة» في حقل الدراسات الدينية[1]. حتى عهد قريب، كانت النقاشات الأكاديمية حول تعريف الدين تدور بين المقاربة الوضعيّة والمقاربة الوظيفيّة. تنزع المقاربة الأولى إلى حصر معنى الدين في العقائد والممارسات التي تدور حول شيء يشبه الآلهة أو «المتعالي». وبالنسبة إلى هذه المقاربة، فإنّ ما يفرّق الدين عن الظواهر العلمانيّة هو محتوى أو جوهر الاعتقاد الديني. إنّ التعريفات الوضعيّة للدين تقترب من الفكرة الغربيّة الشائعة عن الدين مثل اعتقادات وممارسات

(١) Brian C. Wilson, «From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion,» in: Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson, eds., *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Studies in the History of Religions; Book 81 (Leiden: Brill, 1998).

المسيحيين، والمسلمين، والهندوس، ومجموعة من «الأديان العالميّة». أما المقاربة الوظيفيّة فإنّها توسّع تعريف الدين ليشمل الأيديولوجيات والممارسات ـ كالماركسيّة والقوميّة وأيديولوجيا السوق الحرة ـ والتي لا يتم التعامل معها عادة كأديان. وأصحاب المقاربة الوظيفيّة لا يقومون بذلك بالنظر إلى المحتوى المذهبي أو الأيديولوجي لهذه الأيديولوجيات والممارسات، وإنما بالتركيز على الوظائف التي تمارسها في سياقات متعددة لتقديم بُنية شاملة للمعنى في الحياة الاجتماعيّة اليوميّة. على أنّ كلتا المقاربتين تنزع إلى التعامل الجوهراني مع الدين، وتتعامل معه كشيء منفصل عن العالم؛ وكمكوّن أساسي، عابر للتاريخ وللثقافة، في الحياة الاجتماعيّة الإنسانيّة، قابل للتعريف بحسب محتواه أو وظيفته، إن استطعنا فقط أن نتفق حول معيار دقيق للتمييز بين الدين والعلماني[٢].

هناك عدد مهم ومتزايد من العلماء، الذين استكشفوا الطرق التي تمّ تأسيس مقولة الدين عبرها في أزمنة وأمكنة متعددة. وفقاً لهذه المقاربة، فإنّ سبب فشل التعريفات الجوهرانيّة في الوصول إلى اتفاق، لا يعود إلى نقص في الكفاءة العلميّة ولكن إلى حقيقة أنّه ليس ثمّة جوهر للدين كالذي يقول عنه تشارلز كيمبال: «إننا جميعاً نعرفه حين نراه». فالدين هو مقولة تمّ تأسيسها، وليس وصفاً حياديّاً لحقيقة واقعيّة موجودة في العالم. في هذا الصدد يقول جوناثان سميث: «إنّ الدين ما هو إلا اختراع نجم عن دراسات العلماء... فالدين ليس له وجود مستقل بعيداً عن الأكاديمية»[٣]. إنني لست مقتنعاً بأنّ الدين محدود بالأكاديمية، فكما سنرى في هذا الفصل فإنّ المبشّرين، والسياسيين، والبيروقراطيين، والقضاة وغيرهم هم من وجدوا هذا المصطلح مفيداً. على أنّ الفكرة الرئيسة لسميث هي أنّ الدين ببساطة لم يُوجد وإنما اختُرع. فقد استعمل مصطلح الدين في أمكنة وأزمنة مختلفة ومن قبل أناس مختلفين بحسب اهتماماتهم ومصالحهم. وبتحديد أكبر، فإنّ مقولة الدين في استعمالها الأكثر شيوعاً مرتبطة بتاريخ الحداثة الغربيّة وغير

---

(٢) Arthur L. Greil and David G. Bromley, «Introduction,» in: Arthur L. Greil and David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*'Oxford: JAI, 2003), pp. 3 - 6.

(٣) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), p. xi

قابلة للانفصال عن خلق ما أطلق عليه طلال أسد «التوأم السيامي للدين؛ العلمانية»(٤). لقد انشغل بعض العلماء باستكشاف الطرق التي أصبح بها تأسيس مقولة الدين جزءاً مهمّاً من أيديولوجيا الغرب منذ صعود الحداثة، في الثقافات الغربيّة وفي الثقافات المُستعمرة غير الغربيّة على السواء. إنّ الدين، ليس وصفاً موضوعياً لمجموعة من الممارسات التي ظهرت في كلّ زمان ومكان. إنّه مقولة تمّ تأسيسها ويتمّ تأسيسها عبر أشكال مختلفة من الترتيبات السياسية.

في الفصل الأوّل واجهنا مجموعة من أطروحات العلماء المقتنعين بأنّ للدين في حدّ ذاته ميلاً مؤسفاً لإنتاج العنف. في هذا الفصل، سنواجه مجموعة أخرى من العلماء المقتنعين بأنّه ليس ثمّة «الدين» في حدّ ذاته سوى باعتباره مقولة أيديولوجيّة تمّ تأسيسها، ومن ثمّ فإنّ تاريخها المتغيّر لا بدّ من تفحّصه بعناية. تستمرّ المجموعة الأولى في أطروحاتها، كما لو أنّها لا تعلم بوجود المجموعة الثانية. يعترف بعض العلماء القلائل من المجموعة الأولى بمشكلة تعريف «الدين»، ولكنّهم يواصلون إلغاء المشكلة (جون هيك)، أو تجاهلها (مارتين مارتي)، أو التعامل معها باعتبارها مجرّد مشكلة اصطلاحيّة (تشارلز كيمبال). في هذا الفصل، سأتناول أعمال المجموعة الثانية من العلماء لتساعدني في شرح لماذا تفشل حجج المجموعة الأولى.

إنّ الهدف من هذا التمرين ليس حلّ مشكلة الدين والعنف بالقول بأنّ الدين هو مفهوم مشوّش، ومن ثمّ فإنّه لا وجود لما نُطلق عليه «الدين»، ولا وجود إذاً لمشكلة الدين والعنف. فالمشكلة لا تكمن في أنّ التعريفات الضمنيّة للدين، والتي تستخدمها المجموعة الأولى من العلماء، تعاني من الغموض والتشوّش. فباستثناء ريتشارد وينتز، فإنّ تحديد أولئك العلماء لما يُعتبر ديناً وما لا يعتبر واضح تماماً. السؤال هو ما إذا كان هذا التمييز اعتباطياً؟ وما هي ترتيبات السلطة التي يتمّ منحها الشرعيّة عبر هذه التمييزات؟ فكما سأوضح في هذا الفصل، ليس ثمّة جوهر عابر للتاريخ والثقافة للدين. فما يُعتبر ديناً وما لا يعتبر ديناً في سياق معيّن هو

---

(٤) Talal Asad, «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *the Meaning and End of Religion*,» *History of Religions*, vol. 40, no. 3 (February 2001), p. 221.

مسألة مرهونة بمن يملك القوّة والسلطة لتعريف الدين في مكان وزمان معيّنين. وكما سأوضح في هذا الفصل، فإنّ مفهوم الدين كما يستعمله المنظّرون الذين تناولتهم في الفصل الأوّل هو مفهوم تطوّر في الدولة الليبراليّة الحديثة؛ فقد ترافق ابتكار التميز ديني ـ علماني مع ابتكار ثنائيات الحيّز الخاص والعام، والدين والسياسة، والكنيسة والدولة. كما ترافق التمييز بين الديني والعلماني مع احتكار الدولة للعنف الداخلي ومع توسّعها الاستعماري. إن كان التميز ديني ـ علماني قد تطوّر في سياق هذه الترتيبات الجديدة للسلطة، فإنّ التميز الذي يعتمده المؤلّفون الذين تناولتهم في الفصل الأوّل لا بدّ أن يتمّ استجوابه والتحقيق فيه في هذا السياق التاريخي. إن كان بإمكاني أن أُثبت بأنّ تعريف الدين جزءٌ من تاريخ السلطة الغربيّة، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين يسبب العنف قد لا تكون فكرة محايدة، أو ناشئة عن الملاحظة الإمبريقية، بل قد يكون لها على الأرجح وظيفة أيديولوجيّة في تشريع أنواع معيّنة من الممارسات ونزع الشرعيّة عن أنواع أخرى.

في هذا الفصل سأقدّم حججي ودلائلي دفاعاً عن خلاصتين: الخلاصة الأولى هي أنّه لا وجود لمفهوم عابر للتاريخ والثقافة للدين؛ فالدين له تاريخ، وما يتمّ اعتباره ديناً أو لا يتمّ اعتباره في أيّ سياق من السياقات يعتمد على اختلاف ترتيبات السلطة. أما الخلاصة الثانية فهي أنّ محاولة القول بأنّ هناك مفهوماً للدين عابراً للتاريخ والثقافة وأنه منفصلٌ عن الظواهر العلمانية، هو في حدّ ذاته جزءٌ من ترتيبات معيّنة لسلطة الدولة القوميّة الليبراليّة الحداثيّة التي نشأت في الغرب. في هذا السياق، تمّ التأسيس للدين كشأن جوّاني شخصي، عابر للثقافة والتاريخ، ومنفصل جوهريّاً عن الشأن العام؛ العقلاني العلماني. عبر تأسيس المسيحيّة كدين Religion، أمكن فصل الولاء للربّ عن ولاء الفرد العموميّ للدولة القوميّة. إنّ فكرة أنّ للدين نزوعاً نحو التسبب بالعنف ـ ومن ثمّ فلا بدّ من إزاحته عن السلطة العموميّة ـ هي أحد أشكال هذا التأسيس الجوهراني للدين.

ينقسم هذا الفصل إلى خمسة أقسام: في أوّل قسمين منه، سأظهر بأنّ الدين ليس مفهوماً عابراً للتاريخ. يتناول القسم الأوّل تاريخ لفظة ديني religio القديمة والوسيطة؛ أما القسم الثاني فيستعرض تاريخ ابتكار مفهوم الدين في الغرب الحديث. في القسم الثالث، سأظهر بأنّ الدين ليس مفهوماً

عابراً للثقافة، وإنما هو مفهوم تمّ جلبه أو فرضه من قبل الغربيين على معظم بلدان العالم خلال الحقبة الاستعماريّة. في القسم الرابع، سأظهر بأنّ التقسيم ديني - علماني، حتى في الغرب الحديث لا يزال محلّ خلاف؛ كما أنني سأحلل حجج المقاربة الوضعيّة والوظيفيّة وسأقدّم نقدي لهما. أما في القسم الخامس، فإنني سأستخلص عبر المحاججة بأنّ ما يتمّ اعتباره دينياً أو علمانيّاً أمرٌ يعتمد على الممارسات التي تتمّ شرعنتها. فحقيقة أنّ المسيحيّة قد تمّ تأسيسها كدين، في حين لم يحدث ذلك للقوميّة، يساعد في ضمان أن يبقى ولاء المسيحيّة العموميّ منتمياً للدولة القوميّة. إنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين له ميل خاص نحو العنف لا بدّ أن تُفحص باعتبارها جزءاً من الشرعيّة الأيديولوجية للدولة القوميّة الغربيّة؛ وسأتابع هذا التحليل بتفاصيل أوفى في الفصلين الثالث والرابع.

الدين (Religio)

يستهل تشارلز كيمبال كتابه بالقول: «صحيحٌ أنّ هذا القول بات مكرراً ومبتذلاً، ولكنّه يعبّر عن حقيقة مؤسفة، ألا وهي أنّ معظم الحروب التي دارت، ومعظم البشر الذين قُتلوا، ومعظم الشرور التي تحدث في أيامنا، قد ارتكبت باسم الدين، أكثر من أيّ قوّة مؤسسيّة أخرى في التاريخ الإنساني»[٥]. أما ليروي رونر Leroy Rouner، محرر كتاب «**الدين، والسياسة والسلام**» فإنّه يفتتح مداخلته بعبارات مشابهة، وإن كانت تنطوي على أمل أكبر، فيقول: «ربما كان الدين السبب الأبرز للحروب في التاريخ الإنساني، ولكنّه في الوقت نفسه، كان القوّة الأبرز في تحقيق السلام»[٦]. لم يحاول أيّ من المؤلّفين أن يقدّم أدلّة عمليّة تدعم قوله.

هل يمكن تقديم مثل هذه الأدلّة؟ ما هو المطلوب لإثبات أنّ الدين كان السبب الأبرز للعنف من بين القوى المؤسساتيّة الأخرى على مدار التاريخ؟ يحتاج المرء في البداية إلى مفهوم للدين، يكون منفصلاً، نظرياً على الأقلّ،

(٥) Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 2002), p. 1.

(٦) Leroy S. Rouner, «Introduction,» in: Leroy S. Rouner, ed., *Religion, Politics, and Peace* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), p. 2.

عن القوى المؤسساتيّة الأخرى على مدار التاريخ. لا يحدد كيمبال ما هي القوى المؤسساتيّة الأخرى التي يقارن الدين بها، ولكنها على الأرجح ستكون المؤسسات السياسيّة: القبائل، الإمبراطوريات، الممالك، الإقطاعيات، والدول، وهلمّ جرا. المشكلة تكمن في غياب أي مقولة للدين مستقلة ومنفصلة عن هذه المؤسسات السياسيّة قبل عصر الحداثة، وهو العصر الذي تحقق في الغرب دون غيره بالدرجة الأولى. ما الذي نعنيه حين نقول بأنّ الدين الروماني مسؤول عن العنف الإمبراطوري لروما القديمة، أو حين نقول بأنّ السياسة الرومانيّة هي المسؤولة وليس الدين الروماني؟ كلا القولين لا معنى له في حقيقة الأمر، ذلك أنّه لم تكن ثمّة قسمة أو تمييز واضح بين الدين والسياسة؛ فالديني الروماني religio لم يكن منفصلاً عن الواجب الذي يؤديه المرء تجاه الإمبراطور وتجاه آلهة الحياة المدنيّة في روما. يصدق هذا القول على إسرائيل القديمة، وعلى الصين الكونفوشيّة، وعلى إمبراطوريّة شارلمان، وحضارة الأزتك، بل وعلى كلّ الثقافات ما قبل الحديثة. هل الدين أم السياسة في حضارة الأزتك هو/هي الملوم عن التضحيات الدمويّة بالبشر؟ بالنسبة إلى الأزتك، كانت هذه التضحيات للآلهة جزءاً من نظام الكون والمجتمع الأمثل؛ فعندهم أنّ نظام المجتمع البشري هو صورة مصغّرة عن نظام الكون. إنّ أية محاولة لإثبات قول كيمبال «المكرر» حول التأثير المدمّر للدين في التاريخ، سيسقط حتماً في مفارقة لا تاريخية. وستبدو لنا عبثيّة هذه المقاربة إن قمنا باستبدال مفردة الدين بمفردة السياسة في قوليْ كيمبال وورنر. هل من المفيد بأيّ معنى من المعاني أن نقول بأنّ السياسة كانت هي السبب الأبرز للعنف في التاريخ من أية قوة مؤسساتيّة أخرى؟ تنطوي هذه الفكرة على وجاهة في الوهلة الأولى ـ فالحرب كانت دوماً فعل الملوك، والأمراء، ومن شابههم ـ ولكن حين نسأل «السياسة، في مقابلة ماذا؟»، هنا نرى كم أنّ هذا الادّعاء فارغ من المعنى.

ليس الأمر ببساطة أنّ الشأن الديني والسياسي كانا مختلطين إلى أن قام الغرب الحديث بترتيبهما وتحديد مواقعهما. فكما يوضح ويلفريد كانتويل سميث في عمله الفارق **«معنى الدين وغايته»** (١٩٦٢)، فإنّ الدين كمقولة متمايزة لنشاط إنساني منفصل ومستقل عن الثقافة والسياسة وبقيّة مناحي الحياة الإنسانيّة هو اختراع غربي حداثي. على مدار دراسته التاريخية

المفصّلة لمفهوم الدين، يجد سميث نفسه مضطّراً للاستنتاج بأنّه، خارج نطاق الغرب الحديث، لا يوجد أي مفهوم مهم يكافئ ما نعنيه حين نفكّر بالدين اليوم(٧). ينطبق الأمر كذلك على السياسة، باعتبارها نشاطاً إنسانياً مستقلّاً عن الدين، والتي هي الأخرى بلا ريب اختراع حديث. وكما يقول كوينتين سكينر Quentin Skinner، فإنّ فكرة السياسة كفرع متمايز للفلسفة الأخلاقيّة كانت أمراً مستحيل التصوّر في سياق العصور الوسطى التي كان يهيمن عليها تصوّر القديس أوغسطين عن «مدينة الله». وفقاً لسكينر، فإنّ بذور الفكرة الحديثة عن السياسة لم تُبذر إلا مع ترجمة وليام الموربيكي لكتاب **السياسة** لأرسطو في القرن الثالث عشر، وحتى في ذلك الوقت، احتاج ظهور «**السياسة**» كحقل متمايز للبحث والممارسة إلى انتظار ولادة الدولة الحديثة في القرن السادس عشر(٨).

إنّه لمن الخطأ أن نتعامل مع الدين باعتباره ثابتاً في الثقافة الإنسانيّة عبر الزمان والمكان. لا ينكر أحد من المفكّرين الذين تفحّصناهم في الفصل الأوّل أنّ الدين قد اتخذ أشكالاً متعددة وإشكاليّة عبر قرون التاريخ البشري. ومع ذلك فإنّ النظريات التي تفحصناها لأولئك المفكرين تتعامل مع الدين كشيء قائم في حدّ ذاته. يُشير هذا إلى وجود تمييز بين الجوهر والشكل؛ فالدين هو الدين في كلّ حقبة وفي كل جغرافيا، رغم أنّه قد يتخذ أشكالاً خارجيّة مختلفة ومتغيّرة. حتى جون هيك، الذي أنكر صراحة بأنّ الدين له جوهر، استمرّ في التعامل مع التيرافادا البوذيّة القديمة ومع طائفة الخمسينيّة Pentecostalism المعاصرة باعتبارهما أدياناً على ذات السويّة. والافتراض المضمر هنا، هو أنّه سواء في سري لانكا القديمة أو هيوستن الحديثة، يمكن لنا أن نحدد الدين أو دين السكان عبر النظر إلى أنواع معيّنة من المعتقدات والممارسات.

إنّ تاريخ مصطلح الدين يجعل هذا الافتراض إشكاليّاً بدرجة كبيرة؛ فاللغات القديمة لا تمتلك مفردة تعبّر عما تعنيه المفردة الإنكليزية الحديثة

(٧) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1962), pp. 18 - 19.

(٨) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought,* 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978), vol. 2: *The Age of Reformation*, pp. 349-350.

«دين religion»؛ ينصّ ويلفريد كانتويل سميث على أنّ الباحثين مجمعون على أنّه لا توجد لا في الإغريقيّة ولا المصريّة مفردة تكافئ religion، ويُضيف بأنّ هذه النتيجة تنطبق على حضارة الأزتك، والحضارات القديمة في الهند والصين واليابان[٩]. إنّ كلمة دين الإنكليزية مشتقة من الكلمة اللاتينية القديمة religio، ولكن الأخيرة كانت واحدة من المفردات التي تدور حول مفهوم الطاعة الاجتماعيّة في روما القديمة، وهي تدلّ على معنى مختلف بدرجة كبيرة عن المعنى الحديث للدين. تُشير religio إلى المتطلّبات الصعبة لأداء عمل ما. ومن الأرجح أنّها اشتُقّت من re-ligare، والتي تعني إعادة الربط أو إعادة الوصل، أي إعادة إقامة الصلة التي انقطعت. فأن تقول باللاتينية religio mihi est - أي أنّ شيئاً ما «دينيّ بالنسبة إليّ» - فإنّ هذا يعني أنّني أحمل التزاماً جدّياً لهذا الشيء وأنّ له عليّ فريضة أو واجباً. لم يكن هذا يشمل مراعاة الطقوس وحسب - والتي كان يطلق عليها [أي مراعاة الطقوس] أدياناً religiones، كما أنه كانت ثمة أشكال مختلفة من religio أو من الطقوس التي تجب مراعاتها في كلّ معبد - ولكنّها كانت تضمّ أيضاً العهود المدنيّة وشعائر العائلة، وهي أشياء تُعتبر علمانيّة بمقاييس الغرب الحديث[١٠]. ولمّا كانت religio تُشير إلى القرابين المقدّمة في المعابد، فقد كان من الممكن - وقد كان شائعاً بين مجموعة من المثقّفين - في روما القديمة أن يكون المرء متديّناً، دون أن يكون مؤمناً بوجود الآلهة. فرغم أنّ كتاب شيشرون **«حول طبيعة الآلهة»** قد طرح نظريات سيكولوجيّة واجتماعيّة طبيعيّة حول أصول الإيمان بالآلهة[١١]، فإنّ شيشرون نفسه كان كاهناً، وقد احتفظ بمنصبه في «مجلس كهنة الجمهوريّة». وكما يُشير إس. إن. بالاجانجادارا S. N. Balagangadhara، فإنّ ذلك كان ممكناً لأنّ الدين religio كان غير مبالٍ بالمذهب اللاهوتي، وكان يدور في المقام الأوّل حول العادات والتقاليد التي يتماسك بها النظام الاجتماعي الروماني[١٢].

---

(٩) Smith, Ibid., pp. 54 - 55.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٩ ـ ٢١.

(١١) Cicero, *The Nature of the Gods,* translated by P. G. Walsh (New York: Clarendon, 1997).

(١٢) S. N. Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion* (Leiden: Brill, 1994), pp. 37-43.

لقد كانت مفردة religio تشكّل مفهوماً ثانوياً في المسيحيّة المبكّرة، يعود ذلك جزئياً إلى أنّها لم تكن تقابل أيّ مفهوم يعتبره كتبة الكتاب المقدّس مفهوماً مهمّاً. في نسخة العهد الجديد (**فولغاتا**) التي راجعها القديس جيروم - الترجمة اللاتينية المعتمدة للكتاب المقدّس طوال ألف عام - لم تظهر مفردة religio سوى ستّ مرات كترجمة لعدّة مصطلحات إغريقيّة مختلفة. أما في نسخة الملك جيمس للعهد الجديد، فتظهر مفردة religion خمس مرات فقط، كترجمة لثلاث كلمات إغريقية مختلفة؛ وليست دائماً مطابقة للمفردات التي ترجمها جيروم إلى religio[١٣]. نجد كلمة religio مبعثرة في الكتابات اللاتينيّة لآباء الكنيسة ورجال الدين، حيث تتخذ عدّة معانٍ مختلفة، بما فيها ممارسة الشعائر، ومقرّات الكنيسة، والعبادة (religio dei)، والتقوى، أو الميل الشخصي لعبادة الإله[١٤].

تُعدّ مقالة القديس أوغسطين «**حول الدين الحقّ** *De Vera religio*» في نهايات القرن الرابع، المقالةَ الوحيدة المكتوبة حول الدين religio في الكتابات الكنسيّة. وفيها يفرّق أوغسطين بين الدين الحقّ والدين الباطل، وهي تفرقة أُدخلت في نهايات القرن الثالث عبر كتابات لاكتانتيوس[١٥]. إنّ موضوع أوغسطين في هذه المقالة ليس «المسيحية» كدين حقّ بجانب مجموعة أخرى من الأديان التي تُعرّف بأنها مجموعة منظّمة من الطقوس والآراء. فبالنسبة إلى أوغسطين، الدين religio يعني العبادة، أي الفعل الذي به نحمد الربّ. ثمة عبادة حقّة وعبادة باطلة؛ فالعبادة الباطلة هي التي تتجه إلى آلهة متعددة، أو إلى الأشياء المخلوقة؛ أما العبادة الحقّة فهي التي تتوجّه إلى الإله الواحد الذي أظهره لنا السيد المسيح، ومن ثمّ فإنّ العبادة الحقّة تُوجد على وجهها الأكمل في الكاثوليكية الكنسيّة[١٦]. على أنّ هناك بقايا

---

(١٣) Paul J. Griffiths, «The Very Idea of Religion,» *First Things*, no. 103 (May 2000), p. 31.

(١٤) Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 25 - 26.

(١٥) يُلاحظ ويلفريد كانتويل سميث بأنّ لاكتانتيوس قد استعمل مصطلح «دين حقّ» أحياناً، ولكن من الواضح أنّه «مثال شخصي بالنسبة إلى لاكتانتيوس»، فهو يُساوي بين «دين حقّ»، وليس «الدين الحقّ»، وبين التقوى... والعدالة، انظر: المصدر نفسه، ص٢١٣، هامش ٤٥. وهذا الاستعمال يتفق مع استعمال أوغسطين للمصطلح.

(١٦) Augustine, *De Vera Religione*, pp. 1 - 10; English translation in: *Augustine: Earlier Writings*, translated by John H. S. Burleigh (Philadelphia: Westminster, 1953), pp. 225 - 231.

من الحقيقة في كلّ مكان وآثاراً تدلّ على الخالق في الخلق. إنّ الدافع للعبادة موجود في جميع البشر كتوق غير مكتمل لخالقهم، الأمر الذي يراه أوغسطين كثالوث مقدّس[١٧]. والعبادة الباطلة هي أن نجلّ المخلوقات وننسى الخالق. يختم أوغسطين مقالته بموعظة طويلة عن العبادة الباطلة: «يجب ألا نجعل ديننا عبادةً لأعمال البشر... يجب ألا نجعل ديننا عبادة للوحوش... يجب ألا نجعل ديننا عبادة للأرض والماء»[١٨]. إنّ الدين religio بالنسبة إلى أوغسطين إذاً ليس مقابلاً لبعض الأنشطة العلمانيّة؛ فكل سعي إنسانيّ له جانبه الباطل من الدين religio، وجانبُه الخاص من الوثنيّة والشرك: عبادة أعمال البشر، والأراضي، إلخ... إذاً فهذه الأشياء، وليس «الوثنيّة» أو «اليهوديّة» هي ما يقابل العبادة الحقّة: «لنجعل ديننا يربطنا بالإله الواحد القدير، لأنه لا خالق بين عقولنا وبينه سواه، هو الذي نعرف أنّه الأب والحقّ، أي أنّه النور الداخليّ الذي نعرفه به»[١٩].

عندما تطرّق أوغسطين لاحقاً إلى مصطلح الدين religio في الكتاب العاشر من «**مدينة الله**»، وجد المصطلح ـ إضافة إلى مصطلحي cultus وpietas ـ غير كافٍ ليعبّر وحده عن عبادة الله. ومع ذلك، وبسبب عدم وجود مفردة أفضل، سيستعمل أوغسطين مفردة religio للدلالة على عبادة الإله الواحد الحقّ، وقد وجد أوغسطين بأنّ المفردة غامضة لأنّ «معناها الطبيعي» يدلّ على الإخلاص في العلاقات الإنسانيّة، خصوصاً بين العائلة والأصدقاء:

«إن كانت لفظة ديانة (religion) تُشير نوعاً ما إلى عبادة (cult) الله وليس إلى العبادة بمعناها العام؛ ومع ذلك نرى اللاتين يستعملونها كمرادف للفظة الإغريقيّة threskeia. ومع ذلك فإنّ التعبير العاديّ الذي يضع على لسان الجاهل والعالم إلزاميّة صيانة الديانة من الأحلاف والأنساب البشريّة والعلاقات الاجتماعيّة بأسرها؛ فإنّ تلك اللفظة لا تخلو من الالتباس، ولا يبقى معناها محصوراً في عبادة اللاهوت بحيث لا ينجرّ معناها إلى احترام روابط القربى والدمّ القائمة بين الناس»[٢٠].

---

(١٧) Ibid., p. 69 (p. 260).

(١٨) Ibid., pp. 108 - 109 (pp. 279 - 280).

(١٩) Ibid., p. 113 (p. 282).

(٢٠) الترجمة نقلاً عن: القديس أوغسطينوس، **مدينة الله**، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، ط ٢ (بيروت: دار المشرق [د. ت])، ج ١، ص٤٧٢، (بتصرّف طفيف من المترجم).

لقد كان أوغسطين مدركاً بأنّه في الاستعمال اللاتينيّ العاديّ ليس ثمّة مجال للعقائد والممارسات يُطلق عليه الدين، يكون مستقلّاً ومنفصلاً عن الالتزامات الدنيويّة المحضة كالعائلة والوفاء بالعهود، والعبادات Cults، والالتزامات التي تربط المجتمع الروماني ببعضه البعض. فالسياسة، والثقافة، والالتزامات العائليّة، والإخلاص للإله أو للآلهة، والواجبات المدنيّة، كلها مرتبطة ببعضها في شبكة واحدة من العلاقات الاجتماعية. بالنسبة إلى أوغسطين، فإنّ التنظيم الصحيح للعلاقات الاجتماعيّة لا بدّ أن يتضمّن عبادة الإله الواحد الحقّ؛ وهذا هو الدين الحق. ولكن الدين مقولة عامّة توجد في كلّ مناحي العلاقات الاجتماعيّة، الصحيحة والخاطئة منها. بالنسبة لأوغسطين، فإنّ الكلمة القديمة religio، لا تعني عالماً من النشاطات المستقلّة عن العالم العلماني.

حين ننظر إلى حقبة العصور الوسطى، فإنّ مصطلح الدين يصبح أقلّ حضوراً في الخطابات المسيحيّة. فكما لاحظ ويلفريد كانتويل سميث: «فإننا بتنا ننظر اليوم إلى هذه الحقبة باعتبارها الحقبة الأكثر دينية في تاريخ المسيحية. ولكن على الرغم من ذلك، أو بسبب ذلك، فلا أحد على الإطلاق كتب كتاباً مخصصاً لـ(الدين) بقدر ما استطعت أن أتحقق وأتأكّد، بل ولم تحظَ هذه الكلمة سوى بالقليل من الاهتمام»[٢١]. وفقاً لجون بوسي John Bossy فإنّ المعنى القديم للفظة religio (أداء الواجب وتقديم التبجيل) قد اختفى في فترة العصور الوسطى: «مع بعض الاستثناءات القليلة، فإنّ الكلمة لم تكن تستعمل إلا لوصف أنواع مختلفة من أنظمة الرهبنة والأنظمة الشبيهة بها، ولوصف نمط الحياة الذي يعيشه الرهبان»[٢٢]. لقد استمرّت هذه الدلالة عندما انتقلت الكلمة إلى الإنكليزيّة في حدود عام ١٢٠٠؛ فالمعنى الأقدم لكلمة الدين religion في **قاموس أكسفورد** هو «نمط من الحياة المرتبط بنذور الرهبان». مع الوقت، أصبح المصطلح يتضمّن حالة الأشخاص من الأنظمة غير الرهبانيّة؛ ومن هنا ظهر التمييز بين الإكليروس الديني والإكليروس العلماني. ولايزال هذا الاستعمال شائعاً في الكاثوليكيّة

---

(٢١) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 21.

(٢٢) John Bossy, «Some Elementary Forms of Durkheim,» *Past and Present*, vol. 95 (May 1982), p. 4.

الرومانيّة لوصف الانخراط في نظام، كالانخراط في حياة دينية. في بدايات القرن الثالث عشر، نجد إشارات لمعنى الدين باعتباره نظاماً دينياً أو قواعد لحياة الرهبنة، كما نجد في حدود عام ١٤٠٠ استعمالاً للأديان بصيغة الجمع. فالأديان في إنكلترا كانت تعني الأنظمة المختلفة: البندكتيّة، والدومنيكانية، والفرانسيسكانية، إلخ[٢٣].

كتب توما الأكويني خطابين يحملان مفردات مشتقّة من كلمة religio في عنوانيهما، وكلاهما يهدف للدفاع عن الأنظمة الدينية[٢٤]. كما استعمل الأكويني مفردة religio بالمعنى القديم الذي يُشير إلى دلالة «التقوى» و«الشعائر». لا يمكننا أن نأخذ بقول «بوسي» حرفياً حين يقول بأنّ هذه الكلمة قد اختفت في العصور الوسطى. ومع ذلك، فإنّ الاستعمال القديم للكلمة كان نادراً في العصور الوسطى ولا يبدو أنّه كان يحمل أهمّية كبيرة. في الخلاصة اللاهوتيّة لتوما الأكويني، هناك مسألة واحدة حول الدين religio؛ من بين ستٍّ وسبعين مسألة في المقالة المخصصة للحكمة والعدالة. يتناول الأكويني الدين تحت فضيلة العدالة؛ فالدين هو أحد تسع فضائل مندرجة تحت مبدأ فضيلة العدالة، فهو «جزء مهمّ من العدالة» لأنّه إعطاء الربّ ما هو واجب له من التبجيل والعبادة. ومع ذلك، فإنّ «الدين religio» لا يرقى إلى مستوى كمال فضيلة العدالة، لأنّه يستحيل على البشر أن يكافئوا عطايا الربّ[٢٥]. وفقاً للأكويني، فإنّ الدين religio مسألة أخلاقيّة وليست لاهوتيّة، وهي أخلاقيّة لأنّ «علاقة الله بالدين ليست علاقة موضوع للدين، بل علاقة غاية له»[٢٦]. فالله هو الموضوع المباشر لفضيلة الإيمان اللاهوتيّة. إنّ موضوع

---

(٢٣) في حدود عام ١٤٠٠، كتب أحد الرهبان: «حين أصبح رئيساً لدير الرهبان... سأذهب إلى كلّ الأماكن وأبحث عن جميع الأديان»، انظر:

Smith, Ibid., p. 31, and «Religion,» *Oxford English Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon, 1989).

(٢٤) العملان هما: الدفاع عن الأنظمة الرهبانيّة الدينيّة (١٢٥٧)، وقبل الانسحاب من الطرق الدينيّة (١٢٧٠). وقد صدرا بالإنكليزيّة تحت عنوان:

An Apology for the Religious Orders, by Saint Thomas Aquinas, Being a Translation of Two of the Minor Works of the Saint, edited, with Introduction, by the Very Rev. Father John Procter (London: Sands and Co., 1902), and Smith, Ibid., p. 215, note 53.

(٢٥) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, edited by Blackfriars (New York: McGraw-Hill, 1964), II-II.80.1.

(٢٦) Ibid., II-II.81.5

الدين هو الشعائر والممارسات الفرديّة والجماعيّة التي تقدّم العبادة لله.

على الرغم من أنّ لفظة religio كانت تُشير إلى نظام إكليروسي في معناها الوسيط، فإنّ معناها القديم استمرّ بالظهور بين الفينة والأخرى. وحتى حين تستعمل المفردة للدلالة على تقديم الأعمال الصالحة والتبجيل، فإنّها لم تكن تعني ما تعنيه مفردة religion الحديثة. من المهمّ الإشارة إلى أنّ الدين religio لم يكن بالنسبة إلى الأكويني أو إلى العصور الوسطى عَلَماً على المسيحيّة. فالدين religio أوّلاً، لم يكن اسم جنس كلّي لتكون المسيحيّة أحد أنواعه. وكما وجدنا عند أوغسطين، فإنّ الأكويني يعترف بأنّ الدين religio موجود في كلّ عبادة. لا يجد الأكويني نفس الحرج الذي وجده أوغسطين من قصر معنى religio على عبادة الإله أو الآلهة بصراحة. يستشهد الأكويني بتعريف شيشرون للدين باعتباره مؤلَّفاً من «تقديم الخدمة وأداء طقوس المراسم للطبيعة المتفوّقة التي يطلق عليها البشر الإلهيّ»[٢٧]. ينصّ الأكويني على أنّ الوثنيين يعبدون آلهتهم ويستعمل مصطلح الدين religio لوصفهم. كما أنه يعترف، كما فعل أوغسطين، بأنّ العبادة الوثنيّة تحوي داخلها مسعى غير مكتمل تجاه الإله الواحد الحقّ. على أنّ مايكل بكلي Michael Buckley يبالغ في هذه المسألة حين يقول بأنّه بالنسبة إلى الأكويني فإنّ «الدين religio يدلّ على كلّ الأعمال التي بها يُعبد الإله ويُخدم باعتباره (الخالق والآمر)، سواء أكان مسيحيّاً أو لم يكن»[٢٨]. بالنسبة إلى الأكويني، فإنّ العبادات الوثنيّة لا تؤدّى لله؛ فإذا كانت العبادة الوثنيّة ديناً فإنّها دين باطل، بناء على التمييز الذي أقامه أوغسطين بين الأديان الحقّة والباطلة. يقول الأكويني بأنّ «الدين هو من يظهر التبجيل لإله واحد تحت جانب واحد، باعتباره المبدأ الأوّل للخلق والأمر في العالم»[٢٩].

---

(٢٧) Ibid., II-II.81.1.

(٢٨) Michael J. Buckley, «The Study of Religion and the Rise of Atheism: Conflict or Confirmation?,» in: David F. Ford, Ben Quash, and Janet Martin Soskice, eds., *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), p. 6.

(٢٩) Aquinas, *Summa Theologiaē* II-II.81.3.

يقول بكلي: إنّ لفظة religio عند الأكويني يُمكن أن تُستعمل لوصف «الوثنيين والمسيحيين للشأن الشخصي والاجتماعي مادام المرء يوجّه خدمته وتبجيله للإله»؛ انظر:

= Buckley, Ibid., p. 6.

ويُضيف، «إنّ الأقانيم الثلاثة هي المبدأ الأوّل للخلق والأمر في العالم، ولذلك فإنّ خدمتهم تكون بدين واحد»[٣٠]. إنّ الدين الواحد الحقّ يعبد الربّ: الأب والابن والروح القدس. لا يرى الأكويني بأنّ ثمة جوهراً عاماً للدين يكمن وراء التجليات المختلفة للأديان. يستشهد طلال أسد بحادثة الأسقف في القرن الخامس، والذي وجد بعض المزارعين الذين يوشكون على دخول المسيحية وهم يقدّمون القرابين لآلهتهم على حافة المستنقع، فقال لهم: «إنّ الدين لا يكون عند المستنقعات». يُعلّق أسد بالقول إنه «بالنسبة إلى مسيحيي العصور الوسطى، لم يكن الدين ظاهرة كلّية: كان الدين موقعاً لإنتاج الحقيقة الكليّة، وكان واضحاً بالنسبة إليهم أنّ الحقيقة لا تولد كليّة أو كونيّة»[٣١].

ثانياً، لم يكن الدين religio نظاماً من المواقف والمعتقدات. يصف الأكويني غاية الدين بلغة الثالوث المسيحي، ولكن المسألة الرئيسة لم تكن وجود أديان مختلفة تحمل في داخلها مذاهب مختلفة. في العصور الوسطى، لم تكن المسيحيّة ديناً religion لتوضع بإزاء أو في مقابل الأديان الأخرى، أو الأنظمة الأخرى من المواقف والمعتقدات حول طبيعة الأشياء والشعائر المرافقة لها، كالبوذيّة والإسلام والهندوسيّة. إذاً فقد كان المذهب مسألة مهمّة للدين الحقيقي، ولكن المسيحية لم يكن يُنظر إليها كدين أو كنظام من المواقف حول الحقيقة. إنها فضيلة، ميل المرء لرفع أعماله إلى المشاركة في حياة الثالوث. بما هي فضيلة، كان الدين religio المسيحي نوعاً من الهابتوس Habitus[*]؛ سعي المرء لأن ينتج ما هو أفضل عبر تهذيب دقيق

= ولكنّ الأكويني لا يقول ذلك صراحة في أيّ موضع. قد يرى الأكويني بأنّ العبادات الوثنيّة هي توق غير مكتمل للإله الحقّ، ولكن الدين religio المناسب يُظهر «التبجيل لإله واحد» وليس لآلهة متعددة.

(٣٠) Aquinas, Ibid., II-II.81.3 ad 1.

ردّاً على الاعتراض الثالث؛ يقول الأكويني: «تتوجّه عبادة الدين إلى الصور، لا باعتبارها هي هي، ولا باعتبارها أشياء، وإنّما باعتبارها صوراً تقودنا إلى الله المتجسّد». من الصعب طبعاً ترجمة هذه العبارة خارج السياق المسيحي.

(٣١) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 45, note 29.

(*) استقرّت دلالة الهابتوس مع نظريّة عالم الاجتماع بيير بورديو، وقد تُرجِمَتْ «الهابتوس» إلى السجيّة أو السمت أو الاستعدادات أو العقليّة، والمفهوم ينطوي على دلالتين: الدلالة الأولى هي =

للروح والجسد[٣٢]. إنّ الدين ليس بالدرجة الأولى مسألة تعلّم المواقف الكلّية الصحيحة حول العالم، وإنما أن يكون المرء منضبطاً بعادات بدنيّة راسخة. وكما يعلّق أسد في دراسته عن نظام الرهبنة في العصور الوسطى:

«إنّ تشكيل/تحويل المواقف الأخلاقيّة (الفضيلة المسيحية) يعتمد على ما هو أكثر من القدرة على التخيّل، القدرة على الإدراك والمحاكاة، والتي هي قبل كلّ شيء قدرات يمتلكها جميع البشر بدرجات متفاوتة. إنّ ذلك يتطلّب برنامجاً محدداً من الممارسات المنضبطة. إنّ هذه الطقوس المقررة عبر تلك البرامج لا تستدعي أو تكشف عن المشاعر الكلّية، بل هي تهدف إلى بناء وإعادة تنظيم مشاعر مختلفة ـ الرغبة، والتواضع، والندم ـ وهي الفضائل المركزيّة في المسيحية التي تعتمد عليها طاعة الربّ. لا بدّ من التأكيد على هذه النقطة، لأنّ المشاعر المذكورة هنا ليست مشاعر إنسانيّة كلّية كونيّة. . . إنها مشاعر تاريخيّة محددة تأسست داخلياً وارتبطت ببعضها البعض بطرق تاريخيّة معيّنة. وهي في نهاية المطاف ليست نتيجة لمحض قراءة الرموز، وإنما لعمليات السلطة»[٣٣].

أما النقطة **الثالثة**، فهي أنّ الدين ليس دافعاً داخلياً خالصاً مخبّأ في الروح الإنسانيّة؛ فالدين المسيحي هو مجموعة من المهارات التي تصبح لمعتنقها «طبيعة ثانية» عبر ضبط عادات الجسد والروح. تعدّ الرهبانيّة على طريقة القديس بندكت أكثر أشكال الدين religio تهذيباً وصقلاً، ولذلك فقد كان الأكويني يعرّف حياة الرهبنة بأنّها الحياة الدينية المناسبة[٣٤]. ولكن الدين لم يكن محصوراً بحياة الرهبنة؛ فالدين المسيحي كان يرسخ في الجسد والروح عبر آليات التهذيب وضبط النفس التي حددها القديس بندكت. بالنسبة إلى الأكويني، فإنّ الدين يدمج كلّاً من تقوى العبادة

= استعدادات المرء الخاصّة وميوله الذاتيّة التي توجّه ممارساته داخل حدود ممكناته (أي داخل حقله الاجتماعي بتعبير بورديو)، أما الدلالة الثانية للهابتوس فهو تجسّد البنية (وموقع الفرد من حقله الاجتماعي) في أنماط من السلوك والاختيارات وعادات الجسد، والمؤلّف يستعمل الهابتوس هنا بما يتفق والدلالة الثانية (المترجم).

(٣٢) انظر مقالة حول العادات والفضائل، في:

Aquinas, Ibid., I-II.49-70.

(٣٣) Asad, Ibid., p. 134.

(٣٤) Aquinas, Ibid., II-II.81.1 ad 5.

والطقوس البرّانيّة بانضباط العبادات. إنّ الدين religio لا يختلف جوهريّاً عن حالة القداسة/الولاية sanctity، ولكنه يختلف منطقياً، ذلك أنّ الدين religio يحيل إلى الطقوس الجماعيّة والفرديّة التي تقدّم العبادة لله: «تستعمل كلمة الدين عادة للدلالة على النشاط الذي يُقدّم الإنسان من خلاله التبجيل لله عبر الأفعال المخصصة للعبادة الإلهيّة، كتقديم الأضاحي والقرابين وما شابه ذلك»(٣٥). تتضمّن القداسة/الولاية ذلك إضافةً إلى «أعمال الفضائل الأخرى التي بها يتجه المرء لعبادة الله»(٣٦). يخصص الأكويني مقالة واحدة لإظهار أنّ الدين يتضمّن أعمالاً برانيّة. على الرغم من أنّه يقول بأنّ الأعمال الداخليّة لها الأولويّة على الشعائر الخارجيّة، فإنّ الشعائر الخارجيّة ليست أموراً يمكن الاستخفاف بها أو التخلي عنها، ذلك أنّ «العقل الإنساني، في سبيل اتحاده مع الله، يحتاج إلى هداية من العالم المحسوس، لأنّ الأشياء المحسوسة... تُرى بوضوح، ويمكن فهم مادتها كما تقول رسالة بولس الرسول إلى أهل روميّة (١ : ٢٠)»(٣٧).

بالنسبة إلى الأكويني، فإنّ الدين religio نوع من الفضيلة، والفضيلة نوع من العادة، والعادات تتشكّل عبر تكرار الأفعال(٣٨). هذه الأفعال تشمل الجسد بالضرورة، فالجسد ليس مجرّد مستودع للروح؛ إذ إنّ الروح والجسد يشكّلان وحدة جسديّة - نفسيّة psychosomatic واحدة، لا تكون الروح منفصلة فيها، وإنما تكون صورة الجسد(٣٩). هذه الرؤية لم تكن مقصورة على الأكويني بل هي رؤية منتشرة وشائعة في مسيحيّة العصور الوسطى، ونجدها هنا في كتابات هيو (Hugh) من كنيسة القديس فيكتور على سبيل المثال:

---

(٣٥) Ibid., II-II.81.8.

لقد كان بكلي محقّاً في تصويب قراءتي السابقة لهذه الفقرة والتي قلت فيها بأنّ مفهوم الدين (religio) عند الأكويني يُحيل إلى الممارسات الطقوسيّة التابعة للكنيسة. انظر:

William T. Cavanaugh, ««A Fire Strong Enough to Consume the House»: The Wars of Religion and the Rise of the State,» *Modern Theology*, vol. 11, no. 4 (October 1995), pp. 403-404.

وقد أشار بكلي إلى أنّ المفهوم يشمل هذا المعنى، ولكنّ دلالته عند الأكويني تشمل الإخلاص الشخصي وأشكالاً أخرى من خدمة الربّ؛ انظر:

Buckley, «The Study of Religion and the Rise of Atheism: Conflict or Confirmation?,» pp. 5-6.

(٣٦) Aquinas, Ibid., II-II.81.8.

(٣٧) Ibid., II-II.81.7

(٣٨) Ibid., I-II.51.2-3

(٣٩) Ibid., I.76.1.

«إنّ الانضباط المفروض على الجسد هو ما يشكّل الفضيلة. فالجسد والروح ليسا إلا وحدة واحدة؛ فاضطراب حركات الجسد يُفشي ويفضح اضطراب باطن الروح. ولكن يمكن العمل عكسياً، حيث يؤثّر الانضباط والالتزام على الروح من خلال الجسد - عبر طريقة اللباس، وطريقة الجلوس والإيماءات والحركات، وعبر الكلام وعبر آداب الطعام»[٤٠].

أما **رابعاً**، فإنّ الدين لم يكن بالنسبة إلى مسيحيي القرون الوسطى «قوّة مؤسساتيّة» منفصلة عن القوى غير الدينيّة أو العلمانية. حين يقول كيمبال بأنّ الدين كان السبب الأكبر للعنف من أيّ قوة مؤسساتيّة أخرى عبر التاريخ، فإنّ علينا أن نسأل: ما هي هذه القوى المؤسساتيّة الأخرى؟ أو بعبارة أخرى: بأيّ شيء تتمّ مقارنة الدين في سياق ما قبل الحداثة؟ هل الدين المسيحي يُقارن على سبيل المثال بالدين الإسلامي؟ لا، إنّ ادعاء كيمبال عن الدين يتعلّق بالدين في حدّ ذاته، وليس بالمسيحيّة فقط. هل الدين يُقارن بالفضائل الأخرى كالشجاعة أو الحكمة؟ لا يبدو بالطبع أنّ هذا ما يقصده كيمبال حين يتحدّث عن قوى مؤسساتيّة. إضافة إلى أنه، في العصور الوسطى، لا معنى ولا فائدة من محاولة عزل فضيلة دون أخرى باعتبارها سبباً لبعض التأثيرات الاجتماعيّة. يخصص الأكويني مسألة في الخلاصة اللاهوتيّة لإيضاح مدى التداخل والتشابك العميق بين الفضائل المختلفة، كما يقتبس من غريغوري «إنّ فضيلة دون غيرها إما أن تكون غير ذات قيمة أو تكون شديدة النقص»[٤١]. وفقاً للأكويني، فإنّ الفضائل الأخلاقيّة «تحافظ على بعضها البعض من خلال نوع من الفيض المتبادل»[٤٢].

لأسباب مشابهة، فإنّ أية محاولة لمقارنة الدين بالسياسة أو بالاقتصاد أو بأي قوة مؤسساتيّة أخرى في العصور الوسطى المسيحيّة هي مقارنة غير مثمرة. والمقارنة التي يريدها كيمبال وآخرون حين يقولون بأنّ الدين كان السبب الأكبر للعنف عبر التاريخ هي مقارنة من هذا النوع؛ فالدين لم يكن

(٤٠) J. C. Schmitt, «Le Geste, la cathédrale et le roi,» *L'Arc*, vol. 72 (1978),
ورد في:
Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, p. 138.

(٤١) Aquinas, Ibid., I-II.65.1 *sed contra.*

(٤٢) Ibid., I-II.61.4 ad 1.

مجالاً أو اهتماماً أو نشاطاً منفصلاً، بل كان متغلغلاً في جميع الأنشطة والمؤسسات في العصور الوسطى المسيحية. في الحقيقة، يقول الأكويني: فإنّ «كل عمل، بقدر ما يكون معمولاً لوجه الربّ، فإنّه يصبح عملاً دينياً، لا كعمل علني، بل كعمل مأمورون به»(٤٣). يوضّح الأكويني الفرق بين الأعمال العلنيّة والمأمور بها بالتالي:

«للدين نوعان من الأعمال، بعضها أعمال مباشرة وملائمة، وهي الأعمال العلنيّة، وبها يكون المرء متجهاً إلى الله وحده، كالتضحية، والعبادات وما شابه ذلك، ولكن هنا نوع آخر من الأعمال، والتي تنتج عن وسيط هو الفضائل التي يأمر بها الدين، وذلك عبر توجيهها نحو الله، لأنّ الفضيلة التي نرجوها كغاية تأمرنا بفضائل يجب أن نرجوها كغايات»(٤٤).

بالنسبة إلى الأكويني، فإنّ الدين لا ينتمي إلى عالم «فوق طبيعي» من الأفعال، إلى أن قام فرانسيسكو سواريز في فجر القرن السابع عشر بتعريف الدين كأمر فوق طبيعي(٤٥). لم يكن الدين منفصلاً ـ حتى على المستوى النظري ـ عن النشاط السياسي في العالم المسيحي. لقد كانت مسيحيّة العصور الوسطى كلّاً نظريّاً لا يتجزّأ. لا يعني هذا بالطبع عدم وجود تقسيم للأعمال بين الملوك والكهنة، ولا أنّ هذه القسمة لم تكن محلّ نزاع دائم، كما أنها لم تكن تعني بأنّ غاية الدين هي نفسها غاية السياسة. يرى الأكويني بأنّ الحكومة البشريّة تهدف إلى تحقيق غاية الحياة الفاضلة(٤٦).

---

(٤٣) Ibid., II-II.81.4 ad 2.

(٤٤) Ibid., II-II.81.1 ad 1.

(٤٥) Ernst Feil, «From the Classical Religio to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1650,» in: Michel Despland and Gérard Vallée, eds., *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality* (Waterloo, ON: Wilfred Laurier University Press, 1992), p. 35.

(٤٦) Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, translated by Gerald B. Phelan (Toronto: Pontifi cal Institute of Mediaeval Studies, 1949), p. 60 (bk. II, chap. 3).

انظر أيضاً بحثه في القانون في الخلاصة اللاهوتيّة، حيث يُظهر الأكويني بأنّ القانون يؤثّر في جعل البشر صالحين: «حيث إنّ كلّ إنسان هو جزء من الدولة [المدينة]، فإنّه لا يُمكن أن يكون صالحاً ما لم يكن متلائماً ومتناسباً مع الخير العام: فلا يُمكن أن يكون الكلّ متناسباً بشكل جيّد ما لم تكن أجزاؤه متناسبة. ومن ثمّ فإنّ الخير العام للدولة [المدينة] لا يُمكن أن يزدهر ما لم يتمتّع المواطنون بالفضيلة، على الأقل من تقع على عاتقهم مهمّة الحكم». انظر:

Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II.92.1 ad 3.

لهذا السبب، فلا بدّ أن يمتلك الملك الفضيلة؛ فالعدل يمكن أن ينقلب إلى طغيان إن لم يكن الملك «رجلاً فاضلاً جداً»(٤٧). بتحديد أكثر، فإنّ الحكمة والعدل (والأخيرة تشمل الدين) هي الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها الملك(٤٨). فالحياة الفاضلة للبشر المجتمعين - والذين تقع رعايتهم على عاتق الملك - ليست هي في حدّ ذاتها الغاية النهائيّة للحياة الإنسانيّة؛ والتي هي مشاركة الربّ. فالغاية النهائيّة هي الرعاية المباشرة للقساوسة، الذين يجب أن يطيعهم الملوك. على الرغم من ذلك، فإنّ الحياة الفاضلة التي يجب أن يوفّرها الملوك لرعاياهم هي غاية متوسّطة تقود إلى الغاية النهائيّة: «لأن على المجتمع أن يمتلك ذات الغاية كما على الفرد، فإنّ الغاية النهائيّة للمجتمع ليست هي العيش الفاضل، بل أن تستطيع من خلال العيش الفاضل أن تحظى بالقرب من الربّ»(٤٩). إذاً فأعمال الحكم الصالح تتوجه في نهاية المطاف إلى نفس الغاية التي يتجه إليها الدين، والدين الحقّ جزء لا يتجزّأ من الحكم الصالح. لهذا السبب، فإنّ الأكويني يرفض فكرة حكم غير المسيحي للمسيحيين(٥٠).

هل تتمّ مقارنة الدين بعالم الأنشطة العلمانية حين يُقال بأنّ الدين كان السبب الأكبر في العنف من أي قوة مؤسساتيّة أخرى عبر التاريخ؟ لاشكّ بأنّ الادّعاء الحداثيّ القائل بأنّ الدين قد تسبب أكثر من أي شيء آخر بالعنف يعتمد على افتراض وجود حيّز غير ديني، وهو الحيّز العلماني. ينبغي أن يكون واضحاً، بأنه لم يكن ثمة حيّز أو مجال علماني إلى أن اخترعته الحداثة. لقد كانت الصورة العضويّة عن جسد المسيح منصهرة مع النظام الهرميّ للنظام الإقطاعي. فلم يكن ثمّة جزء من المسيحيّة منفصل أو مستقلّ عن الكلّ، أو عن النظام العلماني.

إنّ التحليل السالف لتاريخ مصطلح الدين religio لا ينفي ولا يثبت على الإطلاق الأطروحة القائلة بأنّ مسيحيّة القرون الوسطى كانت أكثر عنفاً من المجتمع الحداثي. قد يرغب المرء بالمحاججة بأنّ اختراع ثنائيّة ديني -

---

(٤٧) Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II.105.1 ad 2.

(٤٨) Ibid., II-II.50.1 ad 1.

(٤٩) Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, p. 60 (bk. II, ch. 3).

(٥٠) Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II.10.10.

علماني، كان في المجمل أمراً جيداً، وأنّ المجتمعات القائمة على هذا التمييز أفضل من المجتمعات المنظّمة على طراز مسيحيّة العصور الوسطى. ولكن تأسيس هذا التفضيل على افتراض وجود ميل في طبيعة الدين نحو العنف طوال التاريخ أمر ينطوي على مفارقة لاتاريخيّة لا معنى لها. فالمسألة التي ينبغي توضيحها هي أنّ الدين لم يتم خلطه بالمساعي العلمانية إلى أن قامت الحداثة بفصله، بل إنّ المسألة هي أنّه لا وجود لجوهرٍ للدين عابر للتاريخ والثقافة ليتمّ فصله عن العلماني كما يتمّ فصل المعادن واستخلاصها من الخامات. فمصطلح الدين يعمل بطرق مختلفة تماماً كجزء من تعقيدات علاقات السلطة بالذوات في مسيحيّة العصور الوسطى. لقد تداخلت العديد من علاقات السلطة في اختراع مقولتيِ الدين والعلمانيّ ووضعهما كثنائيّة. إنّ المشكلة الكامنة في تعريف الدين بصورة تجعله جوهراً ثابتاً عابراً للتاريخ والثقافة ليست فقط في أنّ جميع الظواهر المعرّفة كظواهر دينيّة هي في الحقيقة قد تم تحديدها تاريخياً، وإنما في أنّ التعريفات نفسها هي نتاج عمليات تاريخيّة تمت كجزء من ترتيبات السلطة[٥١].

اختراع الدين في الغرب

لقد استُعمل مصطلح الدين religio في العصور الوسطى لتمييز رجال الدين المنخرطين في أنظمة رهبانيّة عن رجال الدين التابعين للكنائس والأبرشيات. وبشكل ثانويّ، كان الدين يعني أحد الفضائل الثانويّة المندرجة في نظام معقّد من الممارسات التي يُنظّم السياق الخاص بالكنائس والنظام الاجتماعي المسيحي. مع فجر الحداثة، أصبح مفهوم الدين يمتلك دلالات مختلفة واسعة. فقد أصبح الدين في الحداثة يُشير إلى اسم جنس كلّي، تندرج تحته الأديان كأنواع؛ وأصبح كل دين معرّفاً بكونه نظاماً من المواقف الاعتقاديّة، وبكونه شأناً جوّانياً، ودافعاً شخصياً؛ وأصبح يُنظر إلى الدين باعتباره متمايزاً جوهرياً عن المساعي العلمانية كالسياسة والاقتصاد وهلمّ جرا. إنّ صعود مصطلح الدين قد جعل مجال المسيحيّة هو الحياة الداخليّة الجوانيّة للفرد، دون أن يكون لها أثر أو طريقة للتأثير في الشأن السياسيّ.

(٥١) حول هذه النقطة، انظر:

Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, pp. 28-29.

كما يقول سميث، فإنّ «صعود مفهوم الدين مرتبط بطريقة ما بتراجع الممارسات الدينيّة نفسها»(٥٢). إنّ ما يعنيه سميث هو أنّ اختراع المفهوم الحداثي للدين قد ترافق مع ضعف وتراجع دور الكنيسة في المجال العام، وتراجع الممارسات الجماعيّة التي تندرج تحت فضيلة الدين religio. إنّ صعود «الدين religion» قد ترافق مع صعود صنوه وتوأمه: العالم العلماني، هذا الاقتران الذي أزال تدريجياً ممارسة الدين religio المسيحي من موقعها المركزيّ في النظام الاجتماعي في الغرب.

إنّ اختراع مقولة «الدين» الحداثيّة بدأ منذ عصر النهضة، مع مفكّرين مسيحيين أفلاطونيين كان لهما دور مركزي في هذه العمليّة. استعمل نيقولا الكوزاني (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) مصطلح الدين religio للإشارة إلى الطرق المختلفة لعبادة الله؛ فهناك الدين اليهودي، والمسيحي، والدين العربي؛ وهي طرق مختلفة لعبادة الإله، رغم أنّ مصطلح «الدين» لم يكن يُستعمل، حتى ذلك الوقت، لوصف اليهوديّة والمسيحية والإسلام(٥٣). إنّ ما هو جديد في استعمال الكوزاني للفظة religio هو أنّ الممارسات الطقوسيّة لم تكن أساسيّة بالنسبة إليه؛ فالدين أصبح كلّياً، دافعاً جوّانياً يقف وراء الطقوس والشعائر المتعددة. لقد كتب نيقولا الكوزاني مقالته «**في سلام الإيمان** *de pace fidei*»، بعد صدمة السقوط المدوّي للقسطنطينية على يد العثمانيين في ١٤٥٣، في محاولة للوصول إلى بعض المبادئ التي يمكن أن تجمع البشر في الأرض على السلام، البشر الذين يعبدون الله بطرق مختلفة. فلأنّ البشر مثقلون بهموم الجسد، فإنّهم لم يستطيعوا أن يعرفوا الله الخفيّ، ولذلك فإنّ الله قد أرسل للبشر عدة أنبياء، كلّ منهم قد علّم قومه الحكمة نفسها بطرق مختلفة ولغات مختلفة: «ومع ذلك فإنّ الطبيعة البشريّة الضعيفة، مع مرور الوقت والأزمنة، قبلت عادات معيّنة ودافعت عنها باعتبارها حقائق أزليّة»(٥٤). ما أصبح غامضاً هو أنّه «ثمّة شعائر مختلفة، ولكن ثمة دين

(٥٢) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 19.

(٥٣) Nicholas de Cusa, *De Pace Fidei*, English trans.: Nicholas de Cusa, *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*, translated and edited by John P. Dolan (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1962), p. 219.

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٩٧.

واحد»[٥٥]. هذا الدين الواحد هو الحكمة الواحدة التي تتجه إليها جميع المعتقدات والممارسات، بعضها بشكل ناقص وبعضها بوضوح. إذاً فقد أصبحت عبادة آلهة عديدة جزءاً من الحكمة الواحدة. قد تكون وحدة الشعائر هي المثال ideal، ولكن في الممارسة قد يتمّ التسامح مع اختلاف الشعائر، بل وقد يتم تشجيع ذلك، «ذلك أنه في العديد من الحالات قد يصبح دين ما أكثر حذراً في الدفاع عما يعتبره الطريقة الأنبل لإظهار تبجيله للإله الملك»؛ ومن ثمّ فإنه يتوسّل إلى الله أن «يجعل البشر على دين وطريقة واحدة في عبادة الربّ»[٥٦]. من الواضح أنّ الدين هنا لم يعد معرّفاً بالشعائر أو بالانضباط البدني الملائم للفضيلة، وإنما بالحكمة الجوّانيّة الكامنة خلف جميع الشعائر. إنّ ما هو مطلوب لتحقيق هذا الوفاق الضمني هو أنّ على «البشر أن يتبعوا طبيعتهم الداخليّة بدلاً من الخارجيّة»[٥٧]. إنّ «الإنسان الجوّاني/ الداخلي» هو من يعتمد على العقل فوق المحسوس: «فكلّ الذين يستعملون عقولهم لهم دين واحد وعبادة واحدة، وهي التي تكمن خلف جميع الشعائر والطقوس المتعددة والمختلفة»[٥٨].

لقد كان نيقولا الكوزاني مسيحيّاً يؤمن بأنّ المسيح، بما هو كلمة الربّ، هو مصدر الحكمة والوسيط الناقل لها، كما أنه مؤمن بأنّ الجوهر العام للدين في الحقيقة هو الإيمان بالمسيح. إنّ الدين الواحد الذي تشير إليه كلّ الشعائر ليس نوعاً من الإسبرانتو(*) الروحيّ. إنّ شرارة الحكمة الموجودة في جميع الطقوس قد وُضعت من قبل الله لتسهيل القبول النهائي بالإيمان بالمسيح على جميع الأمم. لا يعتمد الإيمان بالمسيح على أية طقوس أو ممارسات محددة، ولكنّه حاضر فيها جميعاً على اختلافها. يمثّل مفهوم الكوزاني عن الدين انقطاعاً مهمّاً عن الاستعمال القروسطي للمصطلح باعتباره دالاً على الفضيلة المتجسّدة في الانضباط الجسدي. مع الكوزاني، نرى بداية فكرة الدين كدافع داخلي كلّي وكونيّ بالنسبة إلى جميع البشر ومن

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(*) الإسبرانتو، لغة ابتكرها عالم اللغويّات لودفيغ أليعزر زامنهوف في نهايات القرن التاسع عشر لتكون لغة اتصال دوليّة وعالميّة سهلة (المترجم).

ثمّ فإنّه يقف خلف تعدد الشعائر البرّانيّة التي تعبّر عنه. مع ذلك فإنّ الكوزاني بقي حريصاً على تعريف هذا الدافع الكوني بالمسيحيّة بشكلها الذي ظهرت عليه. على أنّ موقف الكوزاني كان علامة على ولادة فكرة جديدة، لم توجد سابقاً، تقول بأنّ ثمّة جنس لنشاط إنساني يُدعى الدين، تندرج تحته أنواع من الأديان كالمسيحيّة والإسلام والبوذيّة والسيخيّة، إلخ.

أما المساهمة الثانية في ابتكار مفهوم الدين الحديث في عصر النهضة، فقد كانت مع مارسيليو فيسينو، والذي كان أوّل من قدّم ترجمة كاملة إلى اللاتينيّة لمحاورات أفلاطون. في عام ١٤٧٤ أصدر فيسينو عملاً بعنوان «**الدين المسيحي** *de Christiana religione*»، وقد كان هذا أحد الاستعمالات المبكّرة للعبارة. لم يكن فيسينو يعني بـ«الدين المسيحي» نظاماً من المذاهب والممارسات بجانب أديان العالم الأخرى. فقد استعمل الدين بمعنى قريب من معنى التقوى. ولكن ما يميّز استعماله عن الاستعمال القديم والقروسطي لمصطلح الدين هو أنّه تعامل مع الدين على أنّه شأن جوّاني وكوني. فالدين موجود كدافع/باعث طبيعي وفطري في قلب الإنسان، بل هو الصفة المشتركة المميّزة للإنسان. إنّ جوهر الدين إذاً ثابت لا يتغيّر عبر الزمان والمكان في جميع المجتمعات الإنسانيّة: «إنّ جميع الآراء، والاستجابات، والعادات تتغيّر إلا الدين religio»[٥٩]. والدين يختلف عن الأفعال الشعائريّة البرانيّة المتعددة والمختلفة كما يؤكّد الكوزاني. على خلاف الكوزاني، يؤمن فيسينو بأنّ هذا التنوع والتعدد للشعائر أمر أراده الله ليضفي مزيداً من الجمال على العالم. فكل شكل خارجي للعبادة هو محاولة حقيقية للاقتراب من المثال الأفلاطوني. كما أن فيسينو يختلف مع الكوزاني في أنّ الأوّل لا يرى بأنّ المسيح هو المحتوى الحقيقي للدين الكلّي؛ فبالنسبة إلى فيسينو، فإنّ «المسيحيّة» في عبارة «الدين المسيحي» تُشير إلى كونها «متعلّقة بالمسيح». أما من يقتربون إلى أقصى درجة من العبادة المثاليّة للإله، فهم أولئك الذين يعبدونه كما فعل المسيح؛ وهذه هي ممارسة الدين المسيحي، والتي هي طريقة المسيح في عبادة الله. هناك فقط دين كلّي واحد مغروس

---

(٥٩) Marsilio Ficino, *De Christiana Religione,*
ورد في:
Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 33.

في قلب الإنسان، ولكن هناك درجات مختلفة من أصالة العيش به. وأعلى هذه الدرجات يتجسّد في المسيح. في رأي فيسينو، فإنّ أيّ إيمان يمكن أن يكون ديناً «مسيحياً»، حتى لو لم يكن متصلاً بالكنيسة أو بالوحي المسيحي التاريخي(٦٠).

استكملت الحركة نحو الدين كباعث جوّاني وكلّي في القرنين السادس عشر والسابع عشر عبر التأكيد على مفهوم الاعتقاد على حساب الممارسة السلوكيّة. أصبح الدين أقرب في معناه إلى نظام من المذاهب، المواقف الفكريّة التي يُحكم عليها بالصحة والخطأ. في عمل المفكّر الإنسانويّ الفرنسي غيوم بوستل، على سبيل المثال، نجد فكرة أنّ وجود مواقف أساسيّة معيّنة أمر مركزيّ لكلّ أديان العالم. في كتابه «**الاهتمام بانسجام العالم** *de orbis terrae concordia*» (١٥٤٤)، يعدد بوستل سبعة وستين موقفاً تشترك جميع الأديان في حملها ويمكن لجميع البشر في العالم أن يتحدوا حولها لو أنّهم تخلّصوا فقط من الأمور البرّانيّة غير الضروريّة من الشعائر والممارسات. لو أمكن للبشر أن يتفقوا على هذه المبادئ، فإنّ الاتفاق على الحقائق النهائيّة سيكون أسهل. أما النتيجة النهائيّة لهذه الحجّة فهي أنّ البشر لن يكونوا كاثوليكيين، أو لوثريين، أو أتباعاً لدين محدد، ولكنّهم سيستحضرون اسم المسيح(٦١).

في سبيل دعم الوفاق العالمي يستعمل بوستل الأديان بصيغة الجمع في حديثه عن «تنوّع العادات، واللغات والآراء والأديان»(٦٢) في شعوب العالم،

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤. انظر أيضاً:

Peter Harrison, *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), p. 13.

(٦١) يقول بوستل:

«postquam in principiis convenimus, non potuerit fieri quin et ad vera veniamus axiomata, et ad finales veritates. nullus sit amplius papista, nullus Lutheranus, omen ab expetita salute de IESU nomen capiamus».

انظر:

Guillaume Postel, Ιανθενωσια [Panthenosia].

ورد في:

William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), p. 194, note 70.

(٦٢) المصدر نفسه، ص١٣٠

ويستعمل الدين بالمفرد للإشارة إلى الوفاق الكامن خلف هذه الأديان المتعددة. ومن ثمّ فإنّه يقترب من تقديم فكرة أنّ المسيحيّة والإسلام والأديان الأخرى، هي أنواع مندرجة تحت جنس الدين، ولكنّه يصرّ على تعريف الدين الحقّ على أنّه المسيحية. على الرغم من ذلك، فإنّه يُقيم تمييزاً مهمّاً بين «العبادة الضيّقة البرانيّة للكنيسة»(٦٣) والكنيسة الجوّانيّة الصوفيّة التي تشمل جميع البشر في العالم. لا يرفض بوستل الكنيسة البرّانيّة بطقوسها وضبطها للجسد باعتبارها غير ضروريّة؛ فهو يؤمن بأنّ الكنيسة البرانيّة هي الأداة الأساسيّة لتوحيد البشر. ولكن الكنيسة البرانيّة أصبحت مجرّد أداة للسعي نحو الاتفاق على المواقف المشتركة للدين الحقّ(٦٤).

لقد كانت ثنائيات الجوّاني ـ البرّاني، والاعتقاد ـ الممارسة، ثنائيات حاسمة للتشكيل المستمر لثنائيّة الديني ـ العلماني في القرن السادس عشر. يمكن أن نراقب هذا التشكيل بصورة دراماتيكيّة في إنكلترا القرن السادس عشر، حيث كان الإصلاحيون من أمثال توماس بيكون عازمين على تطهير الدين من الاعتماد على العالم الخارجيّ المحسوس(٦٥). أنكرت نسخة عام ١٥٥٢ من كتاب **الصلاة المشتركة** في أثناء حكم إدوارد السادس «أي حقيقة واقعيّة أو جوهريّة «في طقس تناول القربان المقدّس، وتحدّثت بدلاً عن ذلك عن التناول «القلبي بالإيمان»(٦٦). يعلّق غراهام وارد بأنّ الزمني/العلماني «saeculum» قبل هذه الفترة لم يكن مستقلاً عن العالم الديني، ومن ثمّ فإنّ إزاحة الفهم الطقوسي للعالم قد أثّر بشكل أساسي على إعادة ترتيب علاقات السلطة والذوات في إنكلترا القرن السادس عشر:

«إنّ إعادة التفكير في القربان المقدّس أو المراسم الدينية باعتبارها رموزاً أو (مجرّد أشكال خارجيّة) [**كتاب الصلوات المشتركة ١٥٤٩**] كان

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٦٤) المصدر نفسه، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦٥) Richard McCoy, *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 2.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٦٣. يُلاحظ بوسي بأنّ المعنى الذي يتبنّاه كتاب **الصلوات المشتركة** للدين هو «الطريقة الصحيحة للعبادة والتقوى المسيحيّة كمقابل للطريقة الخرافيّة التي يعتنقها الرهبان». انظر:

Bossy, «Some Elementary Forms of Durkheim,» pp. 5-6.

تحوّلاً في طبيعة الماديّة نفسها، بجعل العالم الطبيعي مُعتماً جامداً صامتاً. . . لقد كان ثمّة مساحة جديدة وفهم جديد للجسد على وشك الولادة، مساحة يمكن أن يحضر الله فيها فقط عبر الإيمان ـ الإيمان الذي أصبح يُفهم باعتباره مجموعة من المبادئ المذهبيّة التي يجب تعلّمها، ومجموعة من المفاتيح التأويليّة التي يتعلّمها المؤمن ويعلّمها حول تجربة الإنسان في العالم»[٦٧].

وفقاً لبيتر هاريسون Peter Harrison، فإنّ تحوّل الدين ليصبح حالة عقليّة يمكن رؤيته بشكل ملحوظ مع الكالفنية. فقد احتفظ الدين بمعناه القروسطي عند جون كالفن، باعتباره موقفاً تعبّدياً للمرء، ولكن الدين في الدوائر الكالفنيّة قد أصبح يتركّز باعتباره معرفة تسبب نجاة الإنسان. بالنسبة إلى أتباع كالفن، كانت تُفهم المعرفة المُنجية في سياق الاصطفاء والتقدير. لا تعني المعرفة المنجية معرفة الحقائق المذهبيّة التي تضمن الخلاص للمؤمن، وإنما تعني معرفة إرادة الربّ، وتأكُّد المرء من أنّ الربّ اختاره ليكون من الناجين. مع الوقت، أصبحت المعرفة المنجية تُشير إلى جملة من الحقائق الموضوعيّة التي يؤمن بها أو ينكرها المرء. وفقاً لهاريسون، فإنّ انهماك الكالفنيين بقضايا المعرفة والاعتقاد يعود جزئياً إلى رفض كالفن للمذهب الكاثوليكي القائل بـ«الإيمان الضمني»، والذي يقول بأنّ المسيحيّ البسيط والأقلّ تعليماً لا يحتاج إلى فهم المذاهب العويصة كقضايا اللاهوت، وإنما يكفيه مجرّد الإيمان بأنّ بطاركة الكنيسة يفهمون ذلك بشكل سليم[٦٨]. إنّ الدمقرطة التي عملتها حركة الإصلاح في الكنيسة، بكلمات أخرى، ركّزت أكثر على وضوح الاعتقاد وقضايا الإيمان بدلاً من إبهامها.

إنّ التأكيد على الدين باعتباره مذهباً عقدياً قد تزايد بتأثير من قوّة الدفع التي أعطاها إياه الجدال الذي دار حول مذهب جاكوب أرمينيوس في نهايات القرن السادس عشر. يتعلّق بهذه المشكلة رأي كالفن في الجبريّة المزدوجة التي ابتكرها للدفاع عن حريّة الإنسان، إذ قدّم أرمينيوس مبدأ الجبريّة الظرفيّة التي تسمح للفاعل الإنساني أن يلعب دوراً في خلاصه

---

(٦٧) Graham Ward, *True Religion* (Oxford: Blackwell, 2003), p. 22.

(٦٨) Harrison, *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment*, pp. 19 - 23.

الخاص دون أن يعني ذلك أنّه يستحقّه بفعله. بالنسبة إلى أرمينيوس، فإنّ الحريّة الإنسانيّة تأتي من خلال موافقة الإنسان الفكريّة ـ محض التصديق ـ بمجموعة المذاهب المسيحيّة الرئيسة. لا يطلب من الإنسان أن يقوم بأفعال أخلاقيّة، ومن ثمّ فإنّ المذهب يتفادى فكرة الخطيئة الأصليّة التي أرادت الكالفنيّة تجاوزها. كنتيجة لذلك، تضخّم النزوع نحو اختزال الدين إلى محض التصديق للمقولات العقديّة(٦٩). عندما قام راعي أرمينيوس؛ هوغو غروتيس بكتابة «**حول حقيقة الدين المسيحي** *de veritate religionis christianae*» في بدايات القرن السابع عشر، كان يسعى إلى إظهار أنّ الدين المسيحي هو الدين الحقّ، وأنّ مذاهبه هي البيان عن الحقّ. كان غروتيس من ثمّ قادراً على القول بأنّ الدين المسيحي يعلّم، العبادة الصحيحة للرب، بدلاً من القول بأنّه هو العبادة الصحيحة للرب(٧٠).

لقد جلبت حركة الإصلاح الديني إبان صعودها عدّة محاولات لاختزال الإيمان المسيحي في مجموعة من العقائد التي يتوجّب على المؤمن الإقرار لها؛ كما يظهر ذلك جلياً مع المقالات التسع والثلاثين، ومقالات لامبيث، وإقرار إيمان ويستمينستر. كما شهد القرن السابع عشر تزايداً في الكتب والمنشورات التي تحاول عرض «الدين المسيحي»، و«الدين البروتستانتي»، و«الدين الكاثوليكي الحقّ»، أي أنها باختصار كانت تحاول عرض الدين باعتباره مجموعة من القضايا العقديّة. تتوّجت هذه الجهود بمحاولة نيقولا جيبون لعرض الدين المسيحي من خلال «مخطط أو رسم بياني» موضوع على صفحة واحدة(٧١). لا شكّ بأنّ مثل هذه المحاولات كانت في سياق التنافس بين الطوائف المسيحيّة في أعقاب حركة الإصلاح الديني. ولأسباب تتعلّق بالجدل والحجاج، كان الكتّاب يحاولون أن يحددوا الفوارق بين الطوائف بوضوح وبأقصى درجة ممكنة من الإيجاز.

ومن هنا تطوّرت فكرة وجود الأديان بصيغة الجمع، إذ لم تكن فكرة التعامل مع اللوثريّة والكاثوليكية والكالفنية كأديان مختلفة فكرة موجودة في

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٧٠) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 39.

(٧١) Harrison, Ibid., p. 25.

القرن السادس عشر. فعبارة «بلده دينه cuius regio, eius religio»، والتي ارتبطت بصلح أوغسبورغ في عام ١٥٥٥، كانت في الحقيقة من ابتكار أحد الفقهاء القانونيين الألمان في حدود عام ١٦٠٠ ولم تستعمل من قبل كَتَبَة المعاهدة[(٧٢)]. حتى إنّ كتاب جان بودان «حديث سبعة رجال colloquium heptaplomeres» ـ وهو عبارة عن مناقشة، كُتبت في ثمانينيات القرن السادس عشر تدور بين أشخاص متخيّلين يمثّلون اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام والدين الطبيعي ـ قد استعمل الدين religio بمعناه القديم الذي يدلّ على نمط من العبادة وليس على نظام مجرّد من الأفكار العقدية[(٧٣)]. إنّ أوّل صيغة جمع مستعملة مع الأديان كانت في تسعينيات القرن السادس عشر مع ريتشارد هوكر من الجانب الأنجليكانيّ وروبرت بارسونز من الجانب الكاثوليكي، حيث كتبا عن الأديان كأنظمة متعارضة من المذاهب العقديّة[(٧٤)].

بعد عام ١٦٠٠، أصبح من الممكن الحديث عن «الدين» بالعموم، رغم أنّ الكلمة ظلّت تستعمل غالباً للدلالة على «الدين المسيحي»، وهو ما يعني أنّ الأديان المتعددة من المسيحيّة كانت أشكالاً صائبة أو خاطئة تنتمي جميعها إلى جوهر مجرّد هو «المسيحية»[(٧٥)]. ومع تقدّم القرن السابع عشر، أصبح ممكناً أن نرى المسيحيّة باعتبارها نوعاً ينتمي إلى جنس الدين، وأن يكون ثمة، كما كتب توماس براون ١٦٤٢ ـ ١٦٤٣: «جغرافيا للأديان، موزّعة على الأراضي»[(٧٦)]. ويلخّص بوسي هذه النتيجة بالقول:

«مع حلول عام ١٧٠٠، أصبح العالم مليئاً بالأديان، الكيانات

---

(٧٢) Bossy, «Some Elementary Forms of Durkheim,» p. 6.

(٧٣) Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, translated by Marion L. D. Kuntz (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

يرى بوسي بأنّ المترجم كان مخطئاً بجعل شخصيّات بودين تُشير إلى الدين اليهودي أو المسيحي؛ انظر:

Bossy, Ibid., pp. 6-7.

يتفق إرنست فيل مع بودين في أنّ مفهوم الدين الحديث لم يكن متبلوراً حينها، على أنّ استعمال بودين للدين الطبيعي يُشير إلى أنّ التحوّل كان على وشك الحدوث؛ انظر:

Feil, «From the Classical Religio to the Modern Religion: Elements of a Transformation between 1550 and 1650,» pp. 38-39.

(٧٤) Bossy, Ibid., pp. 5 - 6.

(٧٥) المصدر نفسه، ص٦ ـ ٧.

(٧٦) السير توماس براون، ورد في: المصدر نفسه، ص٧ ـ ٨.

الاجتماعيّة والأخلاقيّة الموضوعيّة التي تحمل أنظمة ومبادئ وحدوداً واضحة، وهو ما تصوّره فولتير على أنّه (الجميع يقطع رقاب الجميع). أصبحت هذه التعددية مندرجة تحت تجريد غامض هو الدين المسيحي، والذي أصبح هو الآخر مندرجاً تحت جنس أعلى، هو الدين Religion، والذي وُضع في نطاق جديد من قبل بشر لم يكونوا يشعرون أو يؤمنون به»[(٧٧)].

في الوقت نفسه، وفقاً لبوسي، كانَ معنى «المسيحية» يتحوّل من كونه دلالة على مجموعة الأشخاص المؤمنين إلى الدلالة على «مجموعة من المعتقدات»[(٧٨)].

إنّ تحول الدين إلى مجموعة من المعتقدات أو إلى حالة عقليّة لم يكن فقط من عمل المجادلين الكاثوليك والبروتستانت، وإنما من عمل أولئك الذين وضعوا مقترحات للتسامح الديني أيضاً. يعدّ إدوارد هربرت، بارون هربرت من شيربوري (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) أحد أبرز المنظّرين حول الدين في بدايات الحداثة، إذ حاول أن يصل إلى وفاق بين جميع أديان العالم عبر تحديد خمسة اعتقادات رئيسة لجميع الأديان، على النحو التالي:

(١) وجود نوع من الألوهيّة المتفوّقة، (٢) هذه الألوهيّة تستحقّ العبادة، (٣) الفضيلة والتقوى هما أفضل طرق عبادة الألوهيّة، (٤) علينا أن نطهّر أنفسنا من الخطايا، (٥) الثواب والعقاب ينتظران البشر بعد هذه الحياة[(٧٩)].

لقد اعتقد هربرت بأنّ السلام يمكن أن يتحقق بين الطوائف المختلفة في العالم إن تمكّن البشر فقط من رؤية أنّه ـ تحت هذه الأشكال المتعددة من الحياة والشعائر والتقاليد التي يؤمن البشر بها، صراحةً أو ضمناً ـ توجد نفس المواقف والقضايا الكلّية الرئيسة، والتي يُطلق عليها «الأفكار المشتركة» للدين؛ فكلّ الأديان المختلفة هي أنواع من جنس كلّي، ولا توجد «حقبة أو

(٧٧) John Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 170

(٧٨) المصدر نفسه، ص١٧١.

(٧٩) Lord Herbert of Cherbury, *De Religione Laici,* translated and edited by Harold R. Hutcheson (New Haven, CT: Yale University Press, 1944), p. 129

أمّة دون دين»[٨٠]. كان هربرت مستعداً لتقديم كلّ شيء لحكم «الكنيسة الكاثوليكية الحقّة»[٨١]، بل ذهب هربرت إلى أبعد من ذلك بالقول إنه «فقط من خلال هذه الكنيسة يصبح الخلاص ممكناً»[٨٢]. هذه الكنيسة لم تكن تعني مجتمعاً، أو مؤسسة، أو انضباطاً روحيّاً، أو طريقة في العيش، وإنما مجموعة من المواقف والقضايا العقديّة: «وحدها الكنيسة الكاثوليكية الرسميّة هي مذهب الأفكار المشتركة التي تشمل جميع الأمكنة وجميع البشر»[٨٣]. وبهذا، أصبح الخلاص متاحاً فوراً للجميع.دون حاجة لإقامة الشعائر، أو الانضباط البدني، أو الالتزام بالتقاليد، أو الإرشاد الجماعي لأي مجموعة من البشر[٨٤].

لقد وضع هربرت الأساس الإبستمولوجي لفكرته عن الدين في كتابه المهم **الحقيقة** *De Veritate*، الذي ظهر في عام ١٦٢٤، والذي أثّر بشكل كبير في غروتيس وديكارت ولوك. وكما سيفعل ديكارت لاحقاً، حاول هربرت أن يؤسس بحثه عن الحقيقة، لا على الحواس، وإنما على الارتياب العقلي: «لقد تعهّدت في هذا العمل بأن أعتمد فقط على الحقائق التي لا تقبل الخلاف، والتي تستنبط من التصوّرات البديهية البرهانيّة والتي يعترف بها جميع العالم»[٨٥]. تحدّث هربرت عن ملكة في العقل تدعى «الغريزة الطبيعيّة»، والتي تعمل على تزويدنا بالإدراك البديهي للإلهيّ. وهذا الإدراك الخالص قبليّ وسابق للمدركات المحسوسة، والخبرة، وحتى للملكة العقليّة. ويرى بأنّ «الأفكار المشتركة» الخمس قضايا مشتقة بشكل مباشر من الغريزة الطبيعيّة، ومن ثمّ فإنّها فطريّة. لا يعني هذا بأنّ محتوى الأفكار المشتركة معطى لكل عقل منذ ولادته، ولكن كلّ عقل سيصل إليه إذا عمل

---

(٨٠) Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, translated Meyrick H. Carré (Bristol, England: Arrowsmith, 1937), p. 121.

(٨١) Herbert of Cherbury, *De Religione Laici*, p. 133.

(٨٢) Herbert of Cherbury, *De Veritate*, p. 303.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) لم يكن اهتمام هربرت متعلّقاً بالسلم المدني فقط، وإنما كانت له اهتمامات لاهوتيّة أيضاً. فتصوّره عن الأفكار المشتركة كان نابعاً من اشمئزازه من فكرة أنّ الإله الخيّر يُمكن أن يضع غالبيّة البشر في النار لجهلهم بمبدأ الخلاص المسيحي؛ انظر:
Harrison, *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment*, p. 65.

(٨٥) Herbert of Cherbury, *De Veritate*, p. 298.

بشكل طبيعي دون عوائق خارجيّة[٨٦]. إنّ الأفكار المشتركة «لا تعتمد بأي شكل من الأشكال على نوع معيّن من المعتقدات أو التقاليد، ولكنها محفورة في العقل الإنساني من قبل الله و... قد قَبِلها وأقرّ بصحتها البشر عبر العالم وعبر العصور»[٨٧]. هكذا تتنحّى ممارسات السلطة والتقاليد تاركةً المجال للاستبطان. فمن بين هذه الأصوات المزعجة والمختلفة، يحمل كلّ صوت تقاليده الإنسانيّة باعتبارها صحيحة وضروريّة ويُدين التقاليد الأخرى باعتبارها خاطئة، ومن ثمّ فإنّ على البشر أن ينسحبوا إلى داخلهم ليجدوا الدين الحقّ هناك «لأنّه من الملائم للأرواح النبيلة أن نتركها لتميز بنفسها عبر ملكاتها المناسبة بين الأشياء الجوّانية والبرانيّة، وبين الأمور اليقينيّة وغير اليقينية، وبين الإلهيّ والإنساني، لا بل وتركها بعقولها الهادئة الرصينة تحتقر الأشياء الأخرى، وتتدفّق على وجه العالم وسط الأخطار، وتنجو بشجاعتها ورباطة جأشها»[٨٨].

إنّ جميع المذاهب والشعائر التي ظهرت في الأديان هي صورة مخففة للنقاء الأصلي لـ«الغريزة الطبيعية» بعد أن أُثقلت بالجسد والعالم الماديّ. في أحسن الأحوال، فإنّ مثل هذه الإضافات للدين النقي مفيدة في تمثيل الدين الكلّي الكامن وراءها. ويبدو أنّ هربرت يقرأ أحداث تجسّد المسيح وصلبه وقيامته بهذا الضوء، وهو ما منحه لقب أبو الربوبيّة الإنكليزية. أما في أسوأ الأحوال، فإنّ خصوصيات الأديان المختلفة ستعتبر زيادةً وتخريباً يشوّه «المجال المثالي لدين الربّ»[٨٩]، ومن ثمّ، فإنّ مثل هذه الخدع قد قامت بها طبقة الكهنة لمصلحتها الشخصيّة ولتتمكّن من التحكّم بالجماهير الجاهلة. إنّ هربرت ناقد شرس للكهنة من جميع الأديان، رغم أنّه يؤكّد على أنّ الأفكار المشتركة تكمن تحت كلّ قمامة التاريخ[٩٠]. لن يسعى هربرت للتخلّص من الشعائر ومن الأمور الكهنوتيّة «البرانيّة»، بل سيحتفظ

---

(٨٦) كما يُشير بيتر هاريسون؛ فإنّ هذا التمييز ساعد هربرت على تجاوز الاعتراضات السطحيّة على أفكاره؛ انظر:

Harrison, Ibid., p. 70.

(٨٧) Herbert of Cherbury, *De Religione Laici*, p. 129.

(٨٨) المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٨٩) Herbert of Cherbury, *De Veritate*, p. 305.

(٩٠) Herbert of Cherbury, *De Religione Laici*, pp. 105 - 113.

بـ«الطقوس والمراسم المتزايدة» على أمل أنّ تركيز الأفكار المشتركة سيقود إلى «عبادة أكثر منطقيّة وصرامة»[٩١]. يرى هربرت بأنّ الله يمتلك سبباً وجيهاً بسماحه لهذا التنوّع الكبير في الأديان عبر الزمان والمكان[٩٢]. على أنّه يبدو محتاراً في تحديد هذا السبب الوجيه ويتجه باحثاً عن تأكيد لذلك بدلاً من البحث في الطبيعة غير المتغيّرة للدين الحقّ:

«من المؤكّد إذاً أنّه [أي الله] قد أخضع كلّ الأشياء لسلسلة من الأسباب التي تعمل كلّ واحدة منها بالتأثير في التالية، ولكنّه قد قدَّر بعض الأمور بشكل ثابت منذ الأزل. ولذا، فإنّه من الواضح بما فيه الكفاية، بأنّه بغض النظر عن تغيّر الظروف، فإنّ الأشياء منذ لحظة وجودها لا يمكن تدميرها، ولا تنحية زمانها، ولا تغيير مكانها، ولا تغيير الخطّة التي نظمتها. إنّ البحث عما هو جديد في الله أمر عبثيّ. لأنّ كلّ الأشياء التي تتعدّل وتتغيّر علاقاتها المتبادلة لا تتغيّر في علاقاتها النهائيّة بنظام الطبيعة»[٩٣].

إنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين جوهر عابر للتاريخ والثقافة فكرة حاسمة ورئيسة بالنسبة إلى هربرت، على الرغم من المشكلات التي تسببت بها هذه الفكرة له. فإذا كان البشر في كلّ الأزمنة والأمكنة يمتلكون القدرة على الوصول إلى نفس المواقف الكلّية، فلماذا لم يصل البشر إلى الوفاق حتى الآن؟ يجيب هربرت عن الفقرة السابقة بالقول إنّ هذه الحقائق «تتوه عن الأعين التي تتلمّس طريقها في الظلمة» بسبب حرّية الإرادة الممنوحة لها[٩٤]. فالغريزة الطبيعيّة لا يمكنها تجاوز ملكة حرّية الاختيار. وهكذا، فإنّ المتوقّع، نظراً لنزوع الكثير من البشر نحو الفساد أن يقع الكثيرون في هذه الظلمة. ولكن هربرت يوضح بأنّ هذه الكلّية مستقلّة تماماً عن أي

---

(٩١) المصدر نفسه، ص١١٣.

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) المصدر نفسه. هنا قمت بتغيير في الترجمة التي اختارها المترجم لـ«haut aliam tamen induunt vicissitudinem, quam unde procuretur totum» هي: «على أنّ ذلك يفترض بأنّه لن يحدث أيّ تغيير ما دام أنّ الكلّ قد تمّ الاعتناء به». وقد وجدت صعوبة في تقبّل هذه الترجمة الحرفيّة بشكل مفرط، ولذا فقد استعملت اقتراحه الذي أورده في الهامش لمعنى هذه الفقرة.

(٩٤) المصدر نفسه، ص١١٣ ـ ١١٩.

مقياس إمبريقي للطريقة التي يتصرّف بها البشر فعلاً. فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلا عبر الاستبطان، وليس عبر جمع المعلومات. يكرر هربرت تأكيده على أنّ الغريزة الطبيعية تصل إلى الأفكار المشتركة في «الإنسان العاديّ الطبيعي»[٩٥]:

«لا يتعلّق الأمر بما يقتنع به عدد أكبر من البشر، بل ما يؤمن به كلّ البشر ذوي العقول الطبيعيّة، وهو ما أجده مهمّاً. فأنا أقبل بالبحث بين عدد واسع جداً من التخيلات السخيفة للبشر بحثاً عن الأفكار المشتركة. وهذه الأفكار وحدها ما يمتلك الأهمّية القصوى، ذلك أنّ الجماهير البشريّة قد رفضت أشكالاً كاملة من الاعتقادات التي وجدتها غير مفيدة، ومن ثمّ فإنها تواصل البحث عن معتقدات جديدة عبر هذه الطريقة، حتى تصل إلى النقطة التي ينطبق فيها الإيمان»[٩٦].

يبدو هربرت واثقاً، بعبارة أخرى، من أنّ الجماهير ستصل في النهاية إلى نقاء الأفكار المشتركة الخمس التي طرحها، ولكن حقيقة الأفكار المشتركة مستقلّة عمّا يؤمن به البشر وعمّا يفعلونه.

إنّ المشكلة الرئيسة بهذا التصوّر، كما يوضحها بيتر هريسون، هي أنّه غير قابل من حيث المبدأ للدحض والتكذيب. فلو قلنا بأنّ مجموعة من البشر في مكان وزمان معينين لا يحملون هذه الأفكار المشتركة بين جميع البشر، فإنّ هؤلاء البشر بحسب هذا التصوّر غير طبيعيين[٩٧]. في محاولته لتأسيس دين قبليّ في عقول جميع البشر، فإنّ هربرت جعل حجّته ممتنعة عن الدحض الإمبريقي. فكلّ الأدلة يُنظر إليها وتُفهم من خلال عدسة رؤيته للدين كمعطى قبلي. يخلق تصوّر هربرت عالمه الخاص بحدود يضعها هو بين ما هو طبيعيّ وما هو ليس طبيعياً. لا يتفحّص هربرت الجوهر الأبديّ للدين، ولكنّه يساعد في خلق واقع جديد، ومعيار جديد لما هو طبيعي، عبر تعريف الدين الأزلي باعتباره شأناً جوّانياً، كلّياً، غير ماديّ، ومنفصلاً

---

(٩٥) انظر على سبيل المثال:

Herbert of Cherbury, *De Veritate*, pp. 122, 126, 146 and 291.

(٩٦) المصدر نفسه، ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٩٧) Harrison, *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment*, p. 71.

جوهرياً عن السياسي. هذه المشكلة لا تنطبق على هربرت وحده. فمحاولة تأسيس الدين باعتباره دافعاً إنسانياً جوّانياً، أزليّاً، كلّياً، وغير سياسيّ كان ـ شئنا ذلك أو أبينا ـ جزءاً لا يتجزّأ من خلق ترتيبات جديدة للسلطة، بخاصة تبعيّة السلطة الكنسيّة للدولة الحديثة الناشئة.

من المهم أن نلاحظ بأنّ جعل هربرت الدين شأناً جوّانياً وكلّياً يتماشى جنباً إلى جنب مع دعمه لسيطرة الدول على الكنيسة. قد يبدو هذا كتعارض من قِبله، ولكن هربرت لم يكن ينوي على الإطلاق خصخصة العبادة. فتصوّر هربرت عن التسامح هو جزء من تحوّل أكبر باتجاه امتصاص سلطة الكنيسة من قبل الدولة الصاعدة ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر. لقد خدم إدوارد، لورد هربرت من تشيربري التاج الإنكليزي كسفير في فرنسا، وكتب تاريخ الملك هنري الثامن، كما كتب ورقة قصيرة بالإنكليزية «حول سيادة الملكيّة على الكنيسة»[٩٨]. في هذه الورقة، وبالبحث في السجلات التاريخيّة وسجلات الكتاب المقدّس، وجد بأنّه «لم يحدث تغيير للدين في أثناء حكم الملوك الذين اتبعوهم إلا من خلال قوّتهم المباشرة»[٩٩]، وهذا صدى لسياسة «بلده، دينه». كما أنه حاجج بأنّه «من غير الآمن تقسيم البشر، بين الطاعة الدنيويّة والروحيّة، أو تعليقهم بين رعب الموت العلماني والعقاب الأبدي»[١٠٠]. إنّ التمييز بين الدين والعلماني في هاتين الفقرتين لم يكن حتى ذلك الوقت تمييزاً بين العام والخاص. ففكرة الجذور الشخصيّة للدين في الحدس الفردي للأفكار المشتركة، سمح للدولة بفرض النظام عبر اختزال الدين إلى خمسة مواقف غير مؤذية للدولة، وإلى العبادات العلنيّة «الصارمة» المجرّدة من سلطتها. كما يوضّح هربرت في «**دين العوام** *De Religione Laici*» أطروحته بأنّها:

«تقدّم خدمة للدين، ومن ثمّ للبنية الهرميّة وللدولة، والسلطة غير المساءلة وجلالة الملك؛ ذلك أنّه لا توجد حالة واحدة لمحاولة التهرب من

---

(٩٨) لقد كان هربرت أيضاً جنديّاً متكسّباً، حيث قاتل مع الأمير أورانج في عدّة حملات عسكريّة في العقد الأوّل من القرن السابع عشر؛ انظر:

Herbert of Cherbury, *De Veritate*, pp. 9-10.

(٩٩) Lord Herbert of Cherbury, «On the King's Supremacy in the Church,» in: Herbert of Cherbury, *De Religione Laici*, appendix B, p. 184.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص١٨٥.

المذهب العقدي غير المشكوك فيه، فكل الناس سيكونون حريصين بالإجماع على العبادة الصارمة للإله عبر الفضيلة، وعلى التقوى وعلى الحياة المقدّسة، وعلى تنحية الكراهية والخلافات حول الدين، وسيوافقون على الإيمان، وكلّهم سيستجيبون للعلاقات الدينيّة الوثيقة؛ وهكذا، إذا تمرّدت بعض الأرواح المتغطرسة باسم بعض أجزاء الدين، فإنّ عمّال الملك الروحيين أو العلمانيين سيكون لهم الحقّ الكامل في معاقبتهم»[(١٠١)].

ترافق خلق الدين المختزل إلى خمسة مواقف غير مؤذية للدولة مع صعود سلطة الدولة التي أصبحت المسؤولة عن حفظ حدود الدين ومعاقبة كلّ من يتحدّى سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الرسميّة بدافع من آرائه المسيحيّة الموضوعيّة.

مع جون لوك، نجد نسخة ليبراليّة أكثر وضوحاً للتسامح، فبالنسبة إلى لوك، كما بالنسبة إلى هربرت، فإنّ الدين هو في الأساس حالة عقليّة: «إنّ حياة الدين الحقّ وقوّته تتألّف من قدرته على الإقناع الداخلي للعقل»[(١٠٢)]. ولهذا السبب، يرفض لوك أن يكون لعمال المَلَكيّة أي حقّ في فرض الدين، لأنّهم غير قادرين على اختراق المجال الداخلي للضمير الفردي، حيث يُقيم الدين الحقّ. يُقيم لوك تفريقاً بين «القوة الخارجيّة» التي يستعملها عمال الملك المدنيون و«الإقناع الداخلي» الذي يعمل الدين وفقه، ويحاجج بأنّ «هذه هي طبيعة الفهم الذي لا يمكن إجباره على الإيمان بشيء بفعل قوّة خارجيّة»[(١٠٣)]. لم يكن هذا التمييز الحاسم بين الداخلي والخارجي حاضراً في مسيحيّة العصور الوسطى، حيث لم تكن حالة الروح الداخليّة منفصلة عن الانضباط الجسدي أو عن الشعائر، واللذان يشكلان ويعبّران عن نظام الروح، كما أن لوك يختلف مع الكالفنيين في فكرة «المعرفة المُنجية» العامّة والموضوعيّة؛ فبالنسبة إلى لوك، فإنّ الحقائق الظنّية للدين لا يمكن أن تقرر من قبل أي سلطة عموميّة، لا من قبل الكنيسة ولا من قبل عمّال الملكيّة.

---

(١٠١) Herbert of Cherbury, *De Religione Laici*, p. 127.

يُلاحظ المحرر في الهامش هنا بأنّه «حتى في مجال كنيسة هربرت للعقل، فإنّ الرقابة على التفكير الحرّ ليست خارج المُساءلة»، (ص١٢٧، هامش ٤٢).

(١٠٢) John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1955), p. 18.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص١٨.

ثمة طريق واحد للسعادة الأبديّة، يقول لوك، والدين أمر جوهريّ في استكشاف الحقائق المنجية التي تكشف هذا الطريق[١٠٤]. مع الأسف، فإنّ الخلافات حول هذا الطريق بين الكنائس خلافات عسيرة الحلّ[١٠٥]، كما أن عمّال الملكيّة لا يقدّمون أية مساعدة بهذا الصدد؛ «فلا رعاية الدولة، ولا التشريع الصحيح للقوانين سيساعد في استكشاف هذا الطريق الذي يقود إلى السماء بطريقة مؤكّدة لعمال الملكيّة أو لأي شخص يبحث ويدرس ليستكشف هذا الطريق داخل نفسه»[١٠٦]. إنّ الدين الحقّ، من ثمّ، سعي شخصيّ بالأساس للكشف عن المعرفة المُنجية: «هذه الأمور التي ينبغي على كلّ إنسان أن يخلص في البحث عنها داخل نفسه، عبر التأمّل والبحث والدراسة، وسيصل بمسعاه الخاص إلى المعرفة، التي لا يمكن أن يُنظر إليها باعتبارها مُلكاً خاصّاً لأي نوع من البشر»[١٠٧].

إنّ تصوّر لوك عن التسامح لا يؤول إلى الخصخصة الصارمة للعبادة والممارسات المسيحيّة. يستمر لوك في افتراض سياق انخراط كنيسة الدولة في أعمال العبادة العامّة. ولكن لوك يسعى لتعزيز الوفاق المدني عبر تأسيس تقسيم صارم للعمل بين الدولة، التي تتركّز مصالحها في المجال العامّ في الأصل، والكنيسة التي تتركّز اهتماماتها في المجال الخاص، وبذلك فإنّه يجعل المجال العام مخصصاً للاهتمامات والمصالح العلمانيّة الخالصة:

«إنني أرى بأنّ للتمييز الدقيق بين أعمال الحكومة المدنيّة والدين أهمّية

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٦ و٣١.

(١٠٥) «إنّ كلّ كنيسة بالنسبة إلى نفسها مستقيمة الإيمان وبالنسبة إلى غيرها هي ضالة ومهرطقة. فكلّ كنيسة تعتقد أنّ ما تعتقده هو الحقّ، وتعتقد أن ما ينطق به على الضدّ من ذلك هو خطأ. ولذلك فإنّ النزاع بين هاتين الكنيستين في شأن صدق نظريتيهما نقاء عبادتيهما هو نزاع متكافئ، وليس في إمكان أيّ قاضٍ، سواء كان في القسطنطينيّة أو في أيّ مكان آخر على وجه المعمورة، أن يُصدر حكماً يحسم به هذا النزاع». انظر: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩)، ص٣٣ ـ ٣٤.

(١٠٦) «ومن ثمّ، فإنّ رعاية روح كلّ إنسان تقع على عاتقه الشخصي، وينبغي أن تترك له وحده هذه المهمّة».

(١٠٧) Locke, Ibid., p. 31,

إنّ بحث الأفراد الشخصي لا يبدأ وينتهي بالاستبطان الداخلي، كما يرى هربرت. ينتقد لوك فكرة هربرت عن الأفكار المشتركة؛ انظر:

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1979), I.ii.15-21.

فائقة، إضافة إلى أهمّية وضع حدود عادلة بين الواحد والآخر. إن لم يتم إنجاز ذلك، فلن تكون هناك نهاية للخلافات، والتي ستنهض مرة تلو أخرى بين أولئك الذين يملكون، أو يدّعون بأنّهم يملكون، اهتماماً بمصالح أرواح البشر، والذين يهتمون برفاه المملكة»[١٠٨].

يعرّف لوك الدولة المستقلّة Commonwealth من ناحية تعزيزها للمصالح المدنيّة، ويعرّف المصالح المدنيّة بأنّها «الحياة، الحرّية، الصحة، رفاه الجسد، وامتلاك الأشياء الخارجيّة كالمال والأراضي والمنازل والأثاث وما شابه»[١٠٩]. يمكن أن يستعمل عمّال الملك العنف للحفاظ على أمن المصالح المدنيّة[١١٠]، ولكن العنف ليس له أيّ دور في تقدّم «الدين الحق»، خصوصاً بين أتباع المسيح، أمير السلام[١١١]. إنّ الكنيسة هي «مجتمع طوعي للبشر»[١١٢]، ولكن طاعة الدولة ليست مسألة طوعيّة:

«فغاية المجتمع الديني... هي العبادة العموميّة للربّ، ويعني ذلك، الاستحواذ على الحياة الجوّانيّة. وكلّ الانضباط اللازم لذلك يهدف إلى صيانة هذه الغاية، وجميع القوانين الإكليروسيّة ينبغي أن تقيّد لأجل ذلك. لا ينبغي أن يكون ثمّة شيء يتعامل مع هذا المجتمع بالعلاقة مع حيازة الحاجيّات الدنيويّة والمدنيّة. ولا مجال لاستعمال القوّة تحت أيّ ظرف، لأنّ القوّة والسلطة تنتميان لعمّال الملك المدنيين، وحيازة السلع والحاجيّات البرّانيّة أمر يخضع لاختصاص سلطة القضاء التابعة للملك»[١١٣].

مرّة أخرى يبرز التعارض مع مسيحيّة القرون الوسطى بجلاء؛ ففكرة أنّ «المجتمع الديني» ليس لديه ما يقوله بشأن الطريقة التي يتمّ التعامل بها مع الحاجيّات الدنيويّة والمدنيّة هي فكرة غريبة تماماً، ليس فقط عن نقابات الحرفيين الذين كانت أعمالهم تدور حول إعداد لوازم واحتياجات الطقوس

---

(١٠٨) Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 17.
(١٠٩) المصدر نفسه.
(١١٠) المصدر نفسه.
(١١١) المصدر نفسه، ص١٦.
(١١٢) المصدر نفسه، ص٢٠.
(١١٣) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

الدينية[١١٤]، وإنما أيضاً عن مجتمعات الرهبان الذين لم تكن نذورهم معزولة عن اهتماماتهم بالشؤون الدنيويّة، بل بالاعتراف بأنّ الحياة الدينية مرتبطة بشكل وثيق بالطريقة التي يتعامل بها المرء مع مثل هذه الحاجيّات.

عند لوك، نجد النسخة الحديثة للتمييز المكاني للعالم بين المساعي الدينية والعلمانيّة[١١٥]. في العصور الوسطى، كان للزمني/العلماني saeculum أبعاد زمنيّة ومكانيّة؛ فهي تُشير إلى هذا العالم وإلى العصر، وقد تمّت ترجمة «العصور الطويلة saecula saeculorum» إلى الإنكليزيّة بـ«عالم بلا نهاية World without End». فالزمني كان يعني جميع المخلوقات، المسطورين في خطّة العناية الإلهيّة، ولم يكن يعني حيّزاً مكانيّاً للاهتمامات والمصالح مستقلّاً عن اهتمامات ومصالح الكنيسة. بعبارات إدوارد بايلي Edward Bailey الموحية، «لقد كان جزءاً من الزمني/العلماني أن يكشف الديني عن نفسه في الواقع كدين، وليس كهواية (أو كخيالات طفوليّة)»[١١٦]. عندما تحوّلت المعارضة بين رجال الدين والعلمانيين إلى مفهوم جديد للدين في مطالع الحقبة الحديثة، احتفظ العلماني بطابعه المعارض وأصبح يعرّف بما هو ليس بديني في الحسّ والمعنى الحداثي. لقد تناسبت ثنائيّة ديني ـ علماني مع الأنثروبولوجيا الفردانيّة للدولة الحديثة كما يصوّرها لوك. وكما يعلّق عزرا كوبلوفيتش Ezra Kopelowitz:

«إنّ التمييز بين الديني والعلماني حدث في مجتمعات كان المكوّن الرئيس للتنظيم الاجتماعي فيها هو الفرد وليس الجماعة. إنّ صعود الفرد باعتباره أساس التنظيم الاجتماعي قد توافق مع توسّع المركزيّة في الدولة

---

(١١٤) Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700*, pp. 57 - 75.

(١١٥) أحد الأمثلة على ثنائيّة ديني ـ علماني: «إنّ الآراء الدينيّة التي يعتنقها الأمراء في العالم هي من التنوّع والتناقض الذي يجعلهم منقسمين كما هو عليه الحال في شؤون مصالحهم العلمانيّة، وبسبب ذلك فإنّ الطريق الضيّق سيزداد ضيقاً». انظر: لوك، رسالة في التسامح، ص٢٦ ـ ٢٧.

(١١٦) Edward I. Bailey, «The Implicit Religiosity of the Secular: A Martian Perspective on the Definition of Religion,» in: Greil and Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*, p. 64.

يُحيل تعليق بايلي بشكل مباشر إلى مقابلته عام ١٩٦٩ مع الإدارة المسؤولة عن المدارس الابتدائيّة المرتبطة بالكنائس، ولكنّ تعليقه بالعموم يُحيل إلى تحليل انتقال الاستعمال القروسطي إلى الاستعمال الحديث للعلماني. انظر:

Locke, *A Letter Concerning Toleration*, pp. 58-64.

الحديثة، ومع جهازها القانوني ـ العقلاني البيروقراطي القوي، والذي يتعامل مع الأفراد وليس مع الجماعات باعتبارهم المصدر الرئيس للحقوق الاجتماعيّة. فقبل صعود الدولة المركزيّة... لم يكن «الدين» مقولة اجتماعيّة منفصلة يمكن أن يقبلها الفرد أو يرفضها. لقد كان الإنسان يولد كجزء من جماعة، تتجذّر مراسمها ورموزها في مذهب (دينيّ المحتوى) لا يتجزّأ عن الحياة العمومية»[١١٧].

على الرغم من أنّ كوبلوفيتش يتمادى في تفحّص «المحتوى الديني» الكامن وراء التشكيلات القروسطيّة، فإنّ النقطة الرئيسيّة التي يدافع عنها دقيقة: إنّ ثنائيّة الديني ـ العلماني هي اختراع حديث ترافق مع اختراع الدولة الحديثة.

لا تحاول هذه الجولة التاريخيّة الموجزة أن تقدّم تاريخاً كاملاً لتطوّر فكرة الدين في عصر النهضة ومطالع عصر الحداثة، ولكنّها تكتفي بإظهار أنّ لفكرة الدين تاريخاً. وهذه هي الخلاصة الأولى التي كتبت هذا الفصل للبرهنة عليها، وهي أنّ الدين ليس جوهراً عابراً للتاريخ والثقافة. في الجزء التالي من هذا الفصل، سأُظهر بأنّ الدين ليس عابراً للثقافة. أما الآن فإننا قد وصلنا إلى الخلاصة القائلة بأنّه ليس عابراً للتاريخ. فأن نقول، كما فعل كيمبال وورنر، بأنّ الدين قد فعل هذا أو ذاك الأمر عبر التاريخ، فهذا ببساطة نوع من تجاهل التاريخ. لقد كان هناك وقت، عندما كان الدين، بالمعنى الذي يستعمل به هذا المصطلح في الحداثة، غير موجود ومن ثمّ تمّ اختراعه. في الغرب ما قبل الحديث، لم يكن ثمة مفهوم عن المسيحيّة باعتبارها نوعاً من جنس اسمه الدين، والذي هو جنس كلّي وجوّاني الدافع، ومختزل إلى مجموعة من المواقف والمعتقدات، ومنفصل جوهرياً عن المساعي العلمانيّة كالسياسة والاقتصاد. المسألة هنا، ليست في أنّ الدين قد تغيّر عبر الوقت، وأنّه كان في العصور الوسطى يعني فضيلة مخصوصة مرتبطة بالانضباط الجسدي ومن ثمّ أصبح باعثاً جوّانيّاً كلّياً في العصر الحديث، ولا أننا في وقت مضى لم نكن نفصل بين الدين والسياسة ثمّ بتنا

---

(١١٧) Ezra Kopelowitz, «Negotiating with the Secular: Forms of Religious Authority and Their Political Consequences,» in: Greil and Bromley, eds., Ibid., pp. 86 - 87.

نفصل بينهما؛ فإن قلنا ذلك، فكأننا نؤكّد على أنّه كان ثمّة شيء كامن خلف كلّ هذه التغّيرات التي حددت كلّ هذه التمظهرات المختلفة باعتبارها «الدين». وكأننا نقول بعبارة أخرى: إنّه بغضّ النظر عن كلّ الفروقات بين الدين religio في العصور الوسطى والدين religion الحديث، فإنّها في الجوهر نفس الشيء وقد تغيّر. ولكننا رأينا كيف أنّهما ليسا الشيء نفسه. وليس ثمّة مبرر للقول بأنّ ثمة توافقاً بينهما. فالدين religio المسيحي القروسطي، كما رأينا، كان يستعمل بالأساس للتمييز بين رجال الدين المنضوين في أنظمة رهبانيّة والقساوسة في الكنائس العاديّة. فإلى حدّ ما كان الدين religio يُشير إلى التقوى أو إلى شكل من الترتيب، وقد كان فضيلة محددة للحياة المسيحيّة ـ فضيلة ثانويّة في ذلك الوقت ـ وأحد تسع فضائل ثانويّة تندرج تحت فضيلة العدالة، والتي هي جزء من أربع فضائل رئيسة (ليست لاهوتيّة). على الجانب الآخر، أصبح الدين في الحداثة ينتمي إلى طرف واحد من ثنائيّة ديني ـ علماني التي تنقسم مساعي البشر بين طرفيها. بنيوياً، فإنّ الأهمّية النسبيّة للمصطلحات والمجالات التي تحتلها، بالنظر إلى سياقاتها ليست متساويّة. وليس ثمة مبرر للافتراض بأنّ الدين religio القروسطي قد تحوّل إلى الدين الحديث religion، وأنّهما، تحت هذه التغيّرات، يمتلكان نفس الطبيعة والقيمة الجوهريّة. ثمة بالطبع قواسم مشتركة بين الدين religio والدين religion، ولكن الدين religio كفضيلة يمتلك قواسم مشتركة مع مفاهيم حداثيّة أخرى كالولاء العموميّ، والالتزام المدني، والعدالة، والفضيلة العموميّة، إضافة إلى جملة من المفاهيم والممارسات التي تعتبرها الحداثة اليوم شؤوناً سياسيّة.

إنني لا أقدّم هنا محض ادّعاء إسمانيّ بأنّ كلّ شيء فرديّ، وأنّه لا يمكن لشيئين أن يشتركا في الجوهر نفسه؛ فلا شكّ أنّ ثمة قواسم مشتركة واتصالاً بين الأفكار والممارسات القديمة والوسيطة والحديثة. ولكن القاسم المشترك الضروريّ لدعم قضيّة كيمبال وورنر ـ وهو وجود انفصال بين الدين من جهة والسياسة والاقتصاد والثقافة وبقيّة القوى المؤسساتيّة من جهة أخرى في الأزمنة القديمة والوسيطة ـ هو قاسم غائب في السجلات التاريخية. كيف إذاً أمكنهم إقامة حجّتهم على أساس إمبريقي؟ كيف يمكنهم أن يظهروا من خلال الدلائل العمليّة أنّ الدين من بين جميع القوى المؤسساتيّة هو

السبب الأبرز للعنف في التاريخ، في حين أنّ هذا التمييز كان غائباً في الثقافات ما قبل الحديثة؟ كيف يمكن لباحث ما أن يقارن بين الدين والسياسة أو الاقتصاد كأسباب للحروب في الإمبراطورية الرومانيّة المقدّسة في القرن العاشر مثلاً، في حين أنّ أحداً لم يكن يفكّر أو يتصرّف في ذلك الوقت على أساس وجود أي تمييز قريب من هذا النوع؟ سيكون على المرء أن يفترض إمكانيّة وجود الدين متخفّياً وكامناً هناك، بناء على إيمان مسبق بأنّ الدين موجود في كلّ الأزمنة والأمكنة. الأمر مشابه لأطروحة اللورد هربرت، حيث تكون مثل هذه الاعتبارات الجوهرانيّة للدين منيعة أمام الدحض الإمبريقي، ولكنّها مستحيلة الإثبات أيضاً دون انحياز مسبق نحو إيجاد الدين في المسارات التاريخيّة المعقّدة التي سلكها البشر الذين رتّبوا عالمهم بطرق تختلف كثيراً عن طرقنا. قد يكون من المفيد في ظروف معيّنة أن نستعمل المصطلحات الحديثة لوصف وقائع ما قبل حديثة، حتى لو لم يكن الفاعلون في ذلك الوقت يفكّرون من خلال هذه المصطلحات. ولكن علينا في هذه الحالة أن نكون واضحين بأننا نستعمل هذه المصطلحات بطريقة حديثة لتأطير النقاش وليس للكشف عن الواقع الحديث المتخفّي تحت قناع الواقع ما قبل الحديث.

ليست المسألة سقوطاً في إساءة التوصيف أو في المفارقة التاريخيّة وحسب، فالمشكلة الأعمق هي أنّ هذا التعامل الجوهراني مع الدين يحجب عنا الطريقة التي انخرطت فيها السلطة في انزياح دلالات وتغيير استعمالات مفهوم كالدين. إنّ واحدة من مخاطر القراءة الجوهرانيّة للدين، بعبارات أخرى، هي أنها تتعامى أو تشوّه التغيّرات التي ترتّب العالم وفقها. فالتحولات الكبرى في المصطلحات والممارسات قد ترافقت مع تغيّرات في الطريقة التي يتم بها توزيع السلطة والقوّة، والمفاهيم العابرة للثقافة للدين تنزع إلى زيادة الغموض، بدلاً من رفعه عن هذه التحوّلات. وهذه هي الخلاصة الثانية التي أريد إيضاحها. ليست المشكلة فقط أن يتمّ تجاهل هذه الاختلافات لحساب المطابقة الجوهرانيّة بين تمظهرات الدين في كافّة الأمكنة والأزمنة؛ فالمشكلة الأعمق هي أنّ التعامل العابر للتاريخ للدين متورّط هو نفسه في التحول في الطريقة التي يتمّ بها توزيع السلطة والقوّة، في الآن الذي يدّعي بأنّه يقارب الظواهر وصفيّاً وحسب.

خذ مقاربة لوك على سبيل المثال حين يعرّف الدين بأنّه أمر جوّانيّ جوهريّاً؛ لا يبدو أنّ لوك يفكّر بأنّه في محاولته «للتمييز بدقّة بين عمل الحكومة المدنيّة وعمل الدين» متورّط في خلق شيء ما جديد. فهو يصف ذلك باعتباره محاولة لتوضيح وفصل نوعين متمايزين جوهرياً من المساعي الإنسانيّة اللذين يتمّ أحياناً خلطهما ببعض. والكنيسة، التي يقع نطاق عملها فيما هو ديني فقط قد تجاوزت هذه الحدود:

«إنّ الكنيسة في حدّ ذاتها أمر منفصل تماماً ومتمايز عن الدولة، والحدود بين الجانبين حدودٌ ثابتة ولا يمكن تغييرها. إنّ من يخلط بين السماء والأرض، وهي أشياء متنائية ومتعارضة، يخلط بين مجتمعين، هما في الأصل، وفي الغاية، وفي العمل، وفي كلّ شيء متمايزان كلّياً ومختلفان تماماً عن بعضهما البعض»(١١٨).

مثل هربرت، كان لوك يفكّر بأنّه يكشف عن الجوهر اللازمني للدين. إنّ غموض هذه الخطاب يُشير إلى حقيقة أنّ كلّاً من لوك وهربرت كان يشهد وينخرط في صعود ترتيبات جديدة للسلطة لم تكن معروفة آنذاك. إنّ مجيء الدولة الحديثة بمفاهيمها عن السيادة وقدرتها على امتصاص العديد من قوى النظام الكنسي القديم، كان دليلاً على أن الحدود ليست ثابتة وأنّها قابلة للتغيير؛ فالعلاقات بين الكنيسة والسلطة المدنيّة كانت معقّدة ومتغيّرة باستمرار عبر تاريخ العالم المسيحي. والأمر كذلك ينطبق على التعارض بين المصالح والاهتمامات الدينية والمدنيّة، ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك لا لنقول بأنّ الحدود قد تغيّرت، بل أنّ مثل هذا التعارض لم يكن قائماً أصلاً قبل أن يبتكره لوك والآخرون. فالادّعاء بأنّ الحدود بين الدين وغير الدين هي حدود طبيعيّة أبديّة ثابتة وغير قابلة للتغيير هو بحدّ ذاته جزء من ترتيبات السلطة الجديدة التي جاءت مع صعود الدولة الحديثة. لقد ادّعت الدولة الحديثة احتكار العنف، وصياغة القوانين، والولاء العمومي داخل أراضيها، بناءً على استيعابها للكنيسة داخل جهاز الدولة، أو عبر إقصاء الكنيسة باعتبارها معنيّة بالحيّز الخاص. وقد كان المفتاح لهذه الخطوة هو التأكيد على أنّ عمل الكنيسة هو الشأن الديني. ويجب من ثمّ أن يظهر

---

(١١٨) Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 27.

الدين، لا باعتباره ما تركته الكنيسة عندما جرّدت من صلاتها الدنيويّة، وإنما باعتباره مسعى إنسانيّاً أبدياً ينبغي أن يظلّ حبيساً لمسعى الكنيسة.

ظهر التعامل العابر للتاريخ للدين ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر كجزء من الترتيبات الجديدة للمجتمعات المسيحيّة، حيث انتقلت السلطات التشريعيّة والقضائيّة وغيرها ـ إضافة إلى المطالبة بالولاء والإخلاص من قبل الشعب ـ من الكنيسة إلى الدولة الحديثة صاحبة السيادة. وقد ساعد المفهوم الجديد للدين على «تنقية» الكنيسة من السلطات والمطالبات التي لم تعد وظائف مناسبة لها. إنّ العمليّة التاريخيّة من العلمنة والفصل بين الكنيسة والدولة لم تكن عمليّة توافقيّة ولا كاملة في هذين القرنين ولا فيما تلاهما. مع صعود حركة الإصلاح الديني، سعى الأمراء والملوك لادّعاء السلطة على الكنيسة في ممالكهم، كما في ألمانيا لوثر أو في إنكلترا هنري الثامن. ولكن هذا قد كان قطيعة مهمّة عن النظام الإكليروسي القروسطي، والذي، نظرياً على الأقل، كانت السلطات المدنيّة فيه «قسم الشرطة التابع للكنيسة»[119]. لقد ساعد المفهوم الجديد للدين على تسهيل الانتقال إلى هيمنة الدولة على الكنيسة عبر التمييز بين عالم الدين الداخلي والانضباط الجسدي التابع لعالم الدولة. وأصبح المواطن الجديد قادراً على أداء الخدمة المستحقّة للطرفين دون نزاع. أما أولئك الذين لم يتقبّلوا هذا التمييز ـ على سبيل المثال، الكاثوليك الرومان الذين كان ولاؤهم للبابا يمنعهم من القبول بسيادة الملوك على الكنيسة ـ فقد نُظر إليهم باعتبار أنّهم قد أساؤوا فهم الطبيعة الحقيقيّة والثابتة للدين. ولهذا السبب، يستثني لوك الكاثوليك الرومان من تصوّره عن التسامح، لأنّهم يمتلكون مخططات للسلطة المدنيّة «بذريعة دينية»[120]. فالدين الحقّ لا يجب أن يملك مخططات للسلطة المدنيّة لأنّه منفصل جوهريّاً عن السياسي.

يرسم وليام أرنال William Arnal خطّاً واصلاً بين المفاهيم الحديثة للدين وصعود الدولة الليبراليّة الحديثة التي يبشّر بها لوك:

(١١٩) هذه العبارة هي من:
John Neville Figgis, *From Gerson to Grotius, 1414-1625* (New York: Harper Torchbook, 1960), p. 5.

(١٢٠) Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 51.

«إنّ تعريفنا للدين، خصوصاً بقدر ما يفترض وجود طابع شخصي وإدراكي وراء الدين (كالاعتقاد الديني)، فإنّه ببساطة يعكس (ويفترض بأنّه معياري وطبيعي) السمة التاريخيّة الغربيّة المميّزة للدولة المعلمنة. فالدين بالتحديد ليس أمراً اجتماعيّاً، ولا يمكن أن يكون قسرياً، بل هو شخصيّ، ويقوم على الاعتقاد وهلمّ جرا، لأنّه في عصرنا هذا هناك فيما يبدو مؤسسات ثقافيّة قائمة بذاتها كالكنيسة، وهي مؤسسات مستبعدة من الدولة السياسيّة»[١٢١].

كما يقول أرنال، فإنّ تعريفنا للدين لا يعكس ببساطة الواقع الجديد للغرب الحديث، بل إنّ هذا التعريف قد ساهم في خلق هذا الواقع: «إنّ مفهوم الدين في حدّ ذاته ـ باعتباره كياناً متمايزاً عن بقيّة الظواهر الإنسانيّة ـ قد أدّى وظيفة في تحقق العمليات واللحظات التاريخيّة التي أنتجت المفهوم الشخصيّ عن الدين»[١٢٢]. بتحديد أكبر، فإنّ مفهوم الدين يبرر للدولة الليبراليّة عرض نفسها كجهاز يتولّى وظيفة منع الآثار السلبيّة للأهداف الموضوعيّة والجماعيّة في الحيّز العام: «إنّ هذا التعريف للدولة الديمقراطيّة الحديثة في الحقيقة قد خلق الدين باعتباره الأنا الأخرى alter-ego له: فالدين، في حدّ ذاته، هو المساحة التي بها وعبرها تصبح الأهداف الجماعيّة والموضوعيّة (كالخلاص، والاستقامة، إلخ) مشخّصة وتتحوّل إلى مسألة التزام فردي أو إلى مسألة أخلاقيّة شخصيّة»[١٢٣]. إنّ الدين، كما يقول أرنال في موضع آخر، هو مقولة سياسيّة خاصة، تُهمّش أو تدجّن أشكال الفعل الاجتماعي الجماعي لكي تحافظ على توجّهها اليوتوبي أو الإيجابي[١٢٤]. في بدايات الحداثة، كانت الكنيسة هي المصدر الأهمّ لمثل هذا النوع من الفعل الاجتماعي الذي دجّنته واستدخلته الدولة. وكلّ محاولة لكسر هذا

---

(١٢١) William E. Arnal, «Definition,» in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion* (London: Cassell, 2000), p. 31.

لتعليق أسد حول صعود الدين وصعود الدولة، انظر:

Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, pp. 27-29 and 39-43.

(١٢٢) Arnal, Ibid., p. 31.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٣٢.

(١٢٤) William Arnal, «The Segregation of Social Desire: «Religion» and Disney World,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 1 (March 2001), p. 5.

التمييز ستتمّ إدانته باعتباره خطراً ويمكن أن يتسبب بالعنف[١٢٥].

من المهمّ أن نؤكّد على أنّ مقولة الدين لم تكن ببساطة وصفاً لواقع اجتماعيّ جديد، بل إنّها قد ساهمت في جلبه إلى الوجود وفي تدعيمه. إنّ الدين religion مفهوم معياري. والمثال ideal المعياري الذي أصبح يعرّف الحداثة الغربيّة ويحددها هو، بعبارات لوك، «التمييز الدقيق بين عمل الحكومة المدنيّة والدين». وهذا المثال سيوصف في النهاية بأنّه الفصل بين الكنيسة والدولة. على صعيد الممارسة العمليّة، فإنّ المثال لم يتحقق بشكل كامل بالطبع وبقي محلّ نزاع. ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ المثال المهيمن هو أنّ اختصاص الكنيسة هو الدين، معرّفاً بكونه متمايزاً جوهريّاً وأزلياً عن السياسة، والتي هي من اختصاص الدولة. إنّ التعريفات العابرة للتاريخ للدين تساهم في تدعيم معياريّة هذه الترتيبات الجديدة كما نجد في عمل هربرت، فإنّ التعريف الحديث للدين يساعد في تحديد «العقل العادي أو الطبيعي». والعقل الطبيعي هو القادر على النفاذ إلى الجوهر الداخليّ الحقّ للدين. أما أولئك الذين لن يفصلوا الدين عن السياسة ـ معظم المسلمين على سبيل المثال ـ فسينظر إليهم على أنّهم أقلّ رُقيّاً وأقلّ عقلانيّة من أقرانهم الغربيين «الطبيعيين».

إنّ الفكرة القائلة بوجود دافع إنساني عابر للتاريخ يدعى الدين، وله نزوع خاص لتعزيز التعصّب والعنف حين يمتلك السلطة العموميّة هي فكرة لا تمتلك إثباتات عمليّة وإمبريقية، ولكنّها مقولة أيديولوجيّة ترافقت مع التحوّلات في السلطة والقوّة التي طبعت التحوّل من العصور الوسطى إلى الحداثة في الغرب. قد يكون ثمة أسباب وجيهة لتفضيل الترتيبات الحداثية على تلك التي في العصور الوسطى، أو التي في العالم الغربي على نظيرتها في العالم الإسلامي، (رغم أنّ إطلاق أحكام بالجملة على عصور أو ثقافات بأكملها ليس هو الطريق الأمثل للاستمرار بالطبع). ولكن الالتزام القيمي والمعياري لا ينبغي أن يمرّ على أنّه توصيف للحقيقة. إنّ الفكرة القائلة بأنّ «الدين ربما يكون هو السبب الأبرز الوحيد للحروب في التاريخ البشري» فكرة لها تاريخها هي الأخرى أيضاً.

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص٧ ـ ٨.

ابتكار الدين خارج الغرب

إنّ نظريات العنف الديني التي واجهناها في الفصل الأوّل لا تتصف فقط بأنّها نظريات عابرة للتاريخ، بل هي عابرة للثقافات أيضاً؛ فالدين أصبح جنساً يمتدّ عبر الزمان والمكان، ويُنظر إليه باعتباره إشكاليّاً في كلّ الأزمنة والأمكنة. فالدين ليس محض ظاهرة غربيّة، ولكنّه شيء حاضر في كلّ مكان في العالم؛ يتمظهر في أديان العالم المتعددة.

في هذا القسم، سأُظهر مدى إشكاليّة افتراض وجودِ جوهر عابر للثقافة للدين. في البحث عن مفهوم الدين خارج الغرب، يقول ويلفريد كانتويل سميث: «يرغب المرء في أن يتساءل إن كان ثمّة مفهوم مكافئ لمفهوم الدين في أيّ ثقافة لم تتأثّر بالغرب الحديث». يتفحّص سميث هذا السؤال ويُجيب بـ«لا»(١٢٦). منذ سميث، تابع جيل كامل من العلماء البحث في هذا السؤال وأثبتوا بتفاصيل تتزايد شيئاً فشيئاً بأنّ جوابه بـ«لا» جوابٌ صحيح. علاوة على ذلك، كما في حالة أوروبا، فإنّ اختراع الدين في السياق غير الغربي لم يحدث تلقائياً في ظل غياب تأثيرات تحوّلات القوّة والسلطة. فقد ظهر مفهوم الدين خارج الغرب في سياق الاستعمار الأوروبي، وغالباً ما كان تقديم هذا المفهوم يتمّ لخدمة المصالح الاستعماريّة.

عندما بدأ الأوروبيون تواصلهم مع السكان الأصليين في الأمريكتين، وفي إفريقيا، وفي جزر المحيط الهادي، سجّلت تقارير المستكشفين الأوروبيين، بوتيرة متكررة ملفتة، أنّ السكان المحليين ليس لديهم دين على الإطلاق؛ فقد ذكر أمريكو فسبوتشي غياب الدين وسط السكان الكاريبيين الذين التقى بهم. كما أن «الفاتح» بيدرو سييزا دي ليون في القرن السادس عشر قد وجد بأنّ سكان البيرو «لا يلتزمون بأيّ دين على الإطلاق كما نفهمه»؛ كما أن المستكشف جاك لومير Jacques Le Maire في القرن السابع عشر لم يجد في جزر المحيط الهادي «أيّ علامات على الدين». وتذكر التقارير أنّ التاجر في القرن الثامن عشر وليام سميث قد ذكر بأنّ الإفريقيين

---

(١٢٦) Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 18 - 19,
يتابع سميث بالقول بأنّ حالة الإسلام قد تكون استثناءً من هذه الـ«لا»، وذلك بسبب الأثر اليهودي والمسيحي في نشأة الإسلام.

«لم يرهقوا أنفسهم بالدين على الإطلاق»، كما أن الأوروبيين في القرن التاسع عشر، لم يجدوا لدى قبائل الأبورجين في أستراليا «أيّ صفة من صفات الدين، أو الالتزام الديني، لتمييزهم عن الوحوش الشرسة». وكما يذكر ديفيد تشيدستر David Chidester، فإنّ هذه الأمثلة غيضٌ من فيض[(١٢٧)]. في هذه المواجهات المبكّرة بين الأوروبيين والسكان المحليين، كان إنكار الأوروبيين لوجود دين بين السكان المحليين طريقة لإنكار حقوقهم. فإذا كان السكان المحليّون يفتقرون للسمات الإنسانيّة الأساسيّة كالدين، فيمكن حينئذٍ أن يتعامل الأوروبيون معهم على أنّهم بشر من رتبة أدنى دون حقّ قانوني بالحياة، أو بامتلاك الأراضي، أو بقيّة الموارد التي في حوزتهم.

ولكن، بعد أن تمّ غزو السكان المحليين واستعمارهم، تمّ «اكتشاف» أنّهم في الحقيقة يمتلكون أدياناً، وهو ما أصبح حينها متوافقاً مع تصنيف الأديان كأنواع لجنس كلّي هو الدين. يظهر تشيدستر في عمله الغنيّ بالتفاصيل حول مفهوم الدين في جنوب إفريقيا بأنّ البريطانيين والهولنديين قد أنكروا وجود دين للسكان المحليين عندما كانوا في حالة حرب معهم، ولكنّهم بعد ذلك اكتشفوا أديان قبائل الهوتنتوت والخوسا والزولو عندما تمّ إخضاعهم. في حالة الهوتنتوت، وبسبب الثورات المتعددة بقيت توصيفات المستعمرين للسكان المحليين تتأرجح بين القول بأنّ لديهم ديناً والقول بغياب الدين بينهم على امتداد قرنين من الزمان[(١٢٨)]. بعد أن تمّ إخضاعهم، أصبح عزو الدين للسكان المحليين طريقة لنزع التسييس عن ثقافاتهم وطريقة لاستدخال ثقافاتهم في إطار عمل مقارن، والذي ـ بالمقارنة مع معيار الدين، المسيحيّة ـ أظهر بأنّ ممارساتهم الدينيّة ناقصة. عندما تمّ استكشاف الدين، ظهر بأنّ تلك الأديان «بدائيّة»، وأنها على رتبة متدنية من السلم

---

(١٢٧) إنّ جميع هذه الأمثلة مستقاة من:

David Chidester, «Colonialism,» in: Braun and McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion*, pp. 427-428,

باستثناء مثال بيدرو سيزا فهو مستقى من:

Jonathan Z. Smith, «Religion, Religions, Religious,» in: Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), p. 269.

(١٢٨) David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1996), pp. 35 - 69 and 103 - 123.

التطوّري الذي تقف المسيحيّة على رأسه[١٢٩]. يرى تشيدستر بأنّ تقديم مقولة الدين كان استراتيجيّة للسيطرة الاجتماعيّة؛ فعلى سبيل المثال، بعد غزو مناطق الخوسا في عام ١٨٥٧، أصبح المندوب الملكي البريطاني جي. سي. وارنر أوّل أوروبيّ يكتشف دين الخوسا. وكما عرّفه وارنر، فإنّ الدين هو نظام رمزي يقدّم الأمان النفسي ومن ثَمَّ الاستقرار الاجتماعي. على الرغم من أنّ وارنر كان يأمل بأنّ الخوسا سيعتنقون المسيحيّة في نهاية المطاف، فإنّ الدين غير المسيّس للخوسا في غضون ذلك سيساعد على إبقاء السكان في مواقعهم[١٣٠].

تظهر الدراسة التي أعدّها ديريك بيترسون Derek Peterson ودارين والهوف Darren Walhof حول الحكومة الاستعماريّة التي حكمت شعب الكيكويو في كينيا أنّ مصطلح الدين، وبطريقة مصطنعة، قد نحّى جوانب معيّنة في ثقافة الكيكويو جانباً: «فإنّ اعتبار بعض الممارسات والترتيبات أموراً دينيّة قد طمس معالم الواقع»[١٣١]. فحياة الكيكويو تدور حول «ماجونجونا magongona»، وهي ممارسات تحمي الأحياء من أذى الأموات. وكان ثمّة استعمال محدود لـ «ناجي nagi»، وهو مصطلح مستورد من شعب الماساي، والذي ترجمه المبشّرون إلى «الرب». حاول المبشرون المشيخيُّون أن يحوّلوا الطبيعة العمليّة والماديّة جداً للماجونجونا إلى مجموعة منظّمة من المواقف التي يعرّفونها كدين، كما أرادوا أن يصنّفوا ممارسات الكيكويو بنفس الطريقة التي تصنّف بها الممارسات المسيحيّة لكي يتمكنوا من إقناع الكيكويو بأفضليّة المسيحيّة. لقد ركّزوا على مفهوم الربّ باعتباره المشرّع - وهو مفهوم غائب تماماً في فكرة الـ«ناجي» - وحاولوا أن يقدّموا للكيكويو عالَماً من الحقائق المجرّدة التي يحكمها الربّ المشرّع. في الوقت الذي ساعدت فيه هذه الحركة في ترسيخ واقع القانون الاستعماري، فإنّ الدين في حدّ ذاته كان مُعرّفاً باعتباره علاقة لاماديّة بين الروح الفردة والربّ كما يعلّق بيترسون:

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٤٦ - ٥٦.

(١٣٠) Chidester, «Colonialism,» pp. 428 - 429.

(١٣١) Derek R. Peterson and Darren R. Walhof, «Rethinking Religion,» in: Derek R. Peterson and Darren R. Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002), p. 7.

«كان يُفترض بالدين أن يكون نظاماً من الاعتقادات المتعلّقة بالعالم الآخر، ونوعاً من التعاقد بين الله والمؤمنين. هذا التعريف اللاجسدي، والذي يقوم على مجموعة من المواقف العقديّة للدين كان هو القالب الذي فهم المفكّرون الأوروبيون أفكار الشعوب المستعمرَة من خلاله. عبر اختزال الاختلافات وتحويلها إلى تشابهات، وعبر نزع الطابع الجسدي عن أفكارهم وممارساتهم، عملت هذه المقارنة الدينية كاستراتيجية للسيطرة الفكريّة والسياسيّة»(١٣٢).

يُظهر تاريخ مفهوم الدين في الهند مدى إشكاليّة المفهوم الأيديولوجي للدين باعتباره ظاهرة عابرة للتاريخ والثقافة، إذ لم يكن ثمّة دين يُطلق عليه «الهندوسيّة»، حتى عام ١٨٢٩، وحتى إنّ مصطلح «هندوسي» كان مصطلحاً غير معروف في الهند الكلاسيكيّة(١٣٣)؛ فمصطلح هندوسي كان مصطلحاً فارسيّاً يستعمل للإشارة إلى الشعوب التي تقطن الجانب الآخر من نهر السند. واستعمل الغزاة المسلمون هذا المصطلح للإشارة إلى جميع السكان الأصليين غير المسلمين في الهند، بما فيهم، من بتنا نقسّمهم اليوم إلى هندوس وجاينيين وبوذيين وسيخ والإحيائيين/الأرواحيين(١٣٤). في عام ١٩٤١، قام البريطانيون بعمل تعداد سكاني لإحصاء عدد الهندوس، لأنهم ـ على الرغم من إمكانيّة تمييزهم بسهولة عن المسلمين والمسيحيّن ـ كان يصعب تمييزهم عن الأرواحيين.

في الهند ما قبل الاستعماريّة، لم يكن هناك مفهوم مكافئ للدين؛ فالأنشطة الدنيويّة كانت تقسّم إلى أشياء يقوم بها المرء من أجل المتعة (كاما Kāma)، وأشياء يقوم بها من أجل غاية معيّنة (أرثا artha)، وأشياء يقوم بها من أجل الواجب (دارما dharma). لقد تمّ استعمال المصطلح الأخير كمماثل هندي لمصطلح الدين، ولكن كما يُشير سميث، فإنّ الدارما كانت تتضمّن حقّ الملكيّة، والقانون العمومي، وطقوس المعابد، والالتزام بنظام

---

(١٣٢) Derek R. Peterson, «Gambling with God: Rethinking Religion in Colonial Central Kenya,» in: Peterson and Walhof, Ibid., p. 38.

(١٣٣) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 61.

(١٣٤) Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, pp. 126-127.

الطبقات، وأشياء أخرى. لا تتضمّن الدارما مذهباً اعتقاديّاً، كالموجود في قانون الكارما karma؛ علاوة على ذلك، فإنّ الدارما تُشير إلى الالتزامات الدنيويّة ولا تشكل الطرق الثلاث للتريمارجا Trimārga، والتي تكمّل الأنشطة الدنيويّة عبر توفير طرق للانفصال عن روابط العالم الظاهري. لم يكن مصطلح الدارما ولا أيّ مصطلح آخر يُستعمل للإشارة إلى أيّ مؤسسة مخصوصة تماثل الكنيسة: «كما لم يكن ثمة أيّ مصطلح يتيح للهنود التمييز مفهوميّاً بين الديني والجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعيّة»[(١٣٥)].

إنّ اختراع الهندوسيّة كدين قد أتاح التفرقة بين الهندوسيّة والشؤون السياسية والاقتصاديّة وبقيّة الجوانب الأخرى في الحياة الاجتماعيّة، كما أنها سمحت بالتمييز بين الهندوسيّة وبقيّة الأديان كالبوذيّة والسيخيّة والجاينيّة. مثل هذه التمييزات والتفريقات لم تكن نوعاً من تحسين النظام الطبقي السابق، كما لو أنّ المصطلحات الجديدة سمحت فجأة للهنود برؤية ما كانوا عاجزين عن رؤيته سابقاً، بل على العكس، فقد نتج عن استعمال مصطلح الدين تشوّش وسوء توصيف لظواهر الحياة في الهند. فكما يُشير تيموثي فيتزجيرالد Timothy Fitzgerald، فإنّ فصل الدين عن المجتمع في الهند كان فصلاً مُضلّلاً في السياق الذي كان فيه كلّ من النظام الطبقي الهيراراكي، وتبادل الطعام، والطقوس، والسلطة السياسيّة أموراً متداخلة بشدّة. تشمل الدارما ـ المصطلح المفضّل لوصفه بالدين ـ الأمور الكونيّة، والاجتماعيّة، والنظام الطقوسي. لقد كتب لويس دومونت Louis Dumont بأنّه في الهند «كان النطاق السياسي ـ الاقتصادي مشمولاً ضمن نظام ديني كلّي»[(١٣٦)]. إذا كان هذا صحيحاً، يتساءل فيتزجيرالد، فهل ثمّة شيء يقع خارج نطاق الدين؟ وإن لم يكن ثمّة شيء خارج نطاق الدين، فهل مصطلح «الدين» مصطلح مفيد في هذا السياق؟

الأمر مشابه في حالة التفريق بين الهندوس، والمسلمين، والبوذيين،

---

(١٣٥) Smith, Ibid., pp. 55 - 56 and 64 - 65.

(١٣٦) Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980), p. 228,

ورد في:

Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 144-146.

والسيخ، والجاينيين، والأرواحيين، وآخرين لا ينطبق عليهم وصف الدين. فلبعض الأسباب، اعتبر الغربيون بعض الأديان الأخرى جزءاً مندرجاً تحت الهندوسيّة. في البند المتعلّق بالحرية الدينية، يقول الدستور الهندي بأنّ «الإحالة إلى الهندوسيّة يجب أن تُفهم بالإحالة إلى أشخاص يعتنقون الأديان السيخيّة، أو الجاينيّة، أو البوذيّة»(١٣٧). يتقدّم تشريع الزواج الهندوسي في عام ١٩٥٥ خطوة أخرى، حيث يصنّف البوذيين والجاينيين والسيخ كهندوس، كلّ من ليس مسيحياً أو مسلماً أو يهوديّاً أو مجوسياً(١٣٨). حين أصبحت الفروق بين هذه المجموعات مهمّة، لم يكن الأمر متعلّقاً بالفروق «الدينية» بالدرجة الأولى؛ فحين تمّ تحديد الفروق بين المجموعات السابقة، لم تكن المعايير الدينيّة كالاعتقادات حول الآلهة هي المعايير الملائمة؛ فالموقع الطبقي على سبيل المثال كان أحياناً أكثر أهمّية في التحديد من المعتقدات. فالمسلمون والهندوس في الهند كانوا يتعبّدون في معابد بعضهم البعض. وكما يعلق فيتزجيرالد، «إنّ هذا يُشير إلى أنه من الصعب التفرقة بين المسلمين والهندوس بناء على الاختلافات الدينيّة المتعلّقة بتصوّرهم عن الكائنات فوق الطبيعية»(١٣٩).

إنّ المشكلات السابقة ومشكلات أخرى دفعت فريتز ستال Frits Staal إلى الاستنتاج بأنّ «الهندوسيّة لم تفشل فقط في أن تكون ديناً، إنّها لا تمتلك حتّى خطاباً موحّد المعاني»(١٤٠). يعترف علماء آخرون بهذه المشكلات،

---

(١٣٧) ورد في:

Peter Beyer, «Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions,» in: Greil and David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular*, p. 180.

(١٣٨) Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»* (London: Routledge, 1999), p. 99

يذهب بعض القوميين الهندوس إلى ما هو أكثر من ذلك؛ فقد قال إل. كي. أدفاني أحد المنظّرين الأيديولوجيين الأساسيين لحزب الشعب الهندي: «يجب أن يُشار إلى المسلمين والمسيحيين والسيخ الذين يعيشون في الهند بـ«المحمديين الهندوس»، و«المسيحيين الهندوس»، و«السيخ الهندوس»؛ مقتبس من:

Richard S. Cohen, «Why Study Indian Buddhism?,» in: Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, p. 26.

(١٣٩) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 153.

(١٤٠) Frits Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences* (New York: Lang, 1989), p. 397, =

ولكنّهم يتابعون الحديث عن دين يُدعى الهندوسيّة وكأنّ شيئاً لم يكن. يكتب آر. إن. داندیكار R.N.Dandekar بأنّ «الهندوسيّة بالكاد يمكن أن تكون ديناً بالمعنى المتعارف عليه للمصطلح»، على أنّ هذا الإقرار والاعتراف لم يمنعه من التعامل مع الهندوسيّة تحت بند الدين[١٤١]. ويكتب سيمون ويتمان Simon Weightman بأنّ «الهندوسيّة لا تقدّم سوى القليل من الخصائص التي نعتبرها عادة خصائص أساسيّة في الدين»[١٤٢]. يعدد ويتمان الخصائص التي تفتقر إليها الهندوسيّة: ليس لها مؤسس، ولا أنبياء، ولا نظام اعتقادي، ولا دوغما، ولا نظام لاهوتي، ولا أيّ نظام أخلاقي، ولا نصّ ديني رسمي، ولا مؤسسات إكليروسيّة، كما أن مفهوم الإله ليس مهمّاً بشكل مركزيّ. ويُضيف قائلاً: «من الممكن بالتالي أن نجد مجموعات من الهندوس تمتلك معتقدات لا تحمل أي قاسم مشترك بين بعضها البعض، كما أنه من المستحيل أن نحدد أي اعتقاد كلّي أو ممارسة مشتركة بين جميع الهندوس»[١٤٣]. يتابع ويتمان تعريف الهندوسيّة كدين، لأنّ الهندوس، على الرغم من كلّ شيء، يؤكّدون على أنّهم أتباع دين واحد. ثمّة عدّة مشكلات بهذا الخصوص. المشكلة **الأولى**، هي أنّ تعريف «الهندوسيّة» و«الهندوسيّ» تعريف يدور حول ذاته وحجة منطوية على نفسها؛ فالهندوسيّ هو من يؤمن بالهندوسيّة، والهندوسيّة هي ما يؤمن به الهندوس. **الثانية**، ليس هناك اعتراف بالعوامل التاريخيّة الفاعلة؛ فقد كان هناك وقت لم يكن فيه أيّ شخص في الهند يفكّر بأنّه تابع لدين اسمه «الهندوسيّة»، ولم يحدث هذا

= ورد في:

Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, p. 315.

(١٤١) R. N. Dandekar, «Hinduism,» in: E. Jouco Bleeker and Geo Widengren, eds., *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1969), vol. 2, p. 237,

ورد في:

Balagangadhara, Ibid., p. 15.

(١٤٢) Simon Weightman, «Hinduism,» in: John R. Hinnells, ed., *A Handbook of Living Religions* (Harmondsworth, England: Penguin, 1984),

ورد في:

Balagangadhara, Ibid., p. 15.

(١٤٣) Weightman, Ibid.

التحوّل إلا بعد مرور قرن على الحكم البريطاني للهند. هل ثمّة علاقة بين الأمرين؟ إنّ حقيقة أنّ القائمة التي وضعها ويتمان للخصائص التي يجب «أن تتوفر عادة في الدين» لا تنطبق إلا على المسيحيّة، وهو أمر يجب أن ينبِّه القارئ إلى أنّ الدين في الأساس هو مفهوم غربي. إذا وجد الهنود أنفسهم الآن ـ بعد مرور قرون على التأثير الغربي ـ بأنّهم أتباع دين اسمه «الهندوسيّة»، فإنه من المهم أن نتساءل عما جعل الحال الراهنة على ما هي عليه.

لو حاولنا النظر من خلال عيونَ المستعمرين البريطانيين، فإنّ الصعوبة المبدئيّة للمطابقة بين الهندوسيّة ومقولة الدين لم تكن راجعة إلى مشكلة في المفهوم الغربي للدين؛ فالمشكلة تكمن في الطبيعة غير العقلانيّة للهندوسيّة نفسها. وهكذا، ينصّ جيمس مِلْ James Mill في كتابه الشهير **التاريخ البريطاني في الهند**، على أنّه:

«كلما حاولنا السعي لتحقيق الأفكار الدقيقة والمحددة للهندوسيّة كدين، فإنّ أتباع الديانة يراوغون إدراكنا وتصوّراتنا. كلّ شيء يبدو فضفاضاً، وغامضاً، ومتقلّباً، وغير متناسق. فتعبيراتهم تشير في وقت ما إلى معنى، وفي وقت آخر إلى معنى آخر؛ كما أن خيالاتهم الجامحة، إذا استعملنا لغة السيد هيوم، تبدو أقرب لنزوات قرود في ثياب بشر، عن أن تكون صادرة من كائن يكرّم ذاته ويحترمها باسم العقلانيّة»[١٤٤].

يعلّق بالاجانجادارا على هذه الفقرة بالقول إنه «لم يخطر ببال البشر وقتها، كما يبدو أنه لا يخطر ببال البشر الآن أيضاً، أنّ هذه الطبيعة غير المتبلورة للهندوسيّة قد لا تكون لها علاقة بـ (قدرتها الاستيعابيّة المذهلة). وعلى الأرجح فإنّ غياب البنية له علاقة بحقيقة أنّ هذا الكيان برمّته كيان متخيّل»[١٤٥]. على الرغم من كونه متخيّلاً، فإنّ الهندوسيّة كدين كانت مفهوماً مفيداً للمستعمرين. وفقاً لِمِلْ، فإنّ انتشار الدين في المجتمع والفشل في الفصل «الملائم» بين الدين من جهة والسياسة والاقتصاد من جهة كان دليلاً على الطبيعة اللاعقلانيّة للهندوس. يحاجج جيمس مِلْ ـ والذي كان، مع ابنه جون ستيوارت مِلْ، موظّفاً في شركة الهند الشرقيّة البريطانيّة ـ بأنّ

---

(١٤٤) James Mill, in: Balagangadhara, Ibid., p. 116.

(١٤٥) Balagangadhara, Ibid., p. 116.

الملكيّة الاستبداديّة المقدّسة وطغيان الكهنة في الهند ما قبل الاستعمار قد استبدل بحكومة أكثر عقلانيّة تحت الحكم البريطاني(١٤٦).

لقد تطوّر خطابان أوروبيان حول الهندوسيّة في القرن التاسع عشر. يمثّل مِلْ أحد هذين الخطابين، والذي يتهم الهندوس بأنّهم طقوسيون مغالون، وبأنّهم مهووسون بالشعائر والمراسم البرّانيّة الكثيرة والخالية من المعنى(١٤٧). في هذا الصدد، كانت تتم مقارنة الهندوسيّة بشكل مستمر بالكاثوليكيّة من قبل البروتستانت الأوروبيين(١٤٨). أما الخطاب الثاني حول الهندوسيّة فقد نظر إليها باعتبارها مُغرقة في الغموض وفي الانشغال بالعالم الآخر. ونظراً للتحقير الضمني الذي كان يكنّه البروتستانت للتصوف الكاثوليكيّ، فقد تم ربط التصوّف الهندوسي باللاعقلانيّة والقيود الظلاميّة للدين. على الجانب الآخر، كان الشرق الصوفي يمتلك جاذبيّة خاصّة لبعض أنماط التفكير الغربي؛ فالرومانتيكيون أمثال فريدريش شيلنغ جعلوا من الهندوسيّة ـ بتصوّراتها التي تستوعب الوعي في الإلهيّ ـ مصدراً للشغف وآخرَ يقف في مقابل الهويّة العقلانيّة الأوروبية. مع هذا النوع من الاستشراق، أصبحت النصوص الأكثر فلسفيّة في نصوص **الفيدا**، خصوصاً **الأوبانيشاد**، هي جوهر الدين الهندوسي(١٤٩). لقد منحت نصوص **الأوبانيشاد** نفسها لهذه العمليّة بسبب طريقتها في التأويل المجازي للطقوس والقرابين وتحويلها إلى ممارسات روحيّة فرديّة؛ فعلى سبيل المثال، تحوّلت طقوس

---

(١٤٦) Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 165 - 172.

لقد كان لشركة الهند الشرقية اهتمام نشيط بـ«علم الأديان» الجديد في بدايات القرن التاسع عشر؛ فقد موّلت الشركة الترجمة الشهيرة لفريدريك ماكس مولر لـ«**الريج فيدا**» ما بين ١٨٤٩ ـ ١٨٦٢؛ انظر: Russell T. McCutcheon, «The Imperial Dynamic in the Study of Religion: Neocolonial Practices in an American Discipline,» in: C. Richard King, ed., *Post-Colonial America* (Chicago, IL: University of Illinois Press, 2000), p. 280.

(١٤٧) Inden, Ibid., pp. 90 - 92.

(١٤٨) Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, pp. 143-147.

(١٤٩) King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, pp. 96 - 142.

لقد كان التركيز على هذه النصوص غريباً بعض الشيء عن الثقافة الهنديّة إلى أن قام الغربيّون برفع نصوص الفيدا إلى جعلها «الكتاب المقدّس» للهندوس. لقد وصف كينغ كيف قام المستشرقون باختراع الهندوسيّة كدين نصوصي على صورة البروتستانتيّة المسيحيّة.

التضحية بالنار آجنيهوترا agnihotra من كونها شعائر برّانيّة إلى ممارسة من ممارسات اليوغا الجوّانيّة بهدف التحكّم في قوّة الحياة (برانا) داخل الإنسان(١٥٠). ما تشترك الرؤى الإيجابيّة والسلبيّة حول الهندوسيّة في حمله هو فكرة أنّ الدين الملائم يجب أن يكون شأناً جوّانياً لاتاريخياً، ولا يحمل علاقة سياسيّة بين الروح الفرديّة وأي شيء آخر، وبأنّه فوق إنساني ومتصل بالحقائق الكوزمولوجيّة.

قد يكون المفهوم الغربي للدين غير مطابق لحقيقة الثقافة الهنديّة، ولكنّه بالتأكيد قد قدّم فوائد عديدة للمستعمِرين؛ فخلقُ دين موحّد يدعى الهندوسيّة أتاح المجال لإيجاد شيء مماثل بنيوياً للمسيحيّة، لكي يتمكن المبشّرون من مقارنة ومفاضلة العقائد المسيحيّة بنظيرتها الهندوسيّة. بالطبع، ففي مثل هذه المقارنات، كان يُنظر إلى الهندوسيّة باعتبارها ناقصة بشكل مؤسف، باستثناء، ربما، النصوص الفيديّة عالية الثقافة. يعلّق ريتشارد كينغ Richard King بالقول:

«إنّ نقص الأرثوذكسيّة، وغياب البنية الإكليروسيّة، وغياب أي سمة مميّزة يمكن أن تُشير إلى وجود دين هندوسي واحد، جعل المرء يميل إلى النظر إلى (الهندوسيّة) باعتبارها ديناً متناقضاً، يحتاج إلى بعض أشكال التنظيم الإكليروسي والمذهبي، كما يحتاج إلى التطهير من العناصر (الخرافيّة) التي تتعارض مع الثقافة (العليا) لـ (الهندوسيّة)»(١٥١).

إنّ الطبيعة غير العقلانيّة للهندوسيّة قد وفّرت الأساس المنطقي ليس فقط لفرض نظام على القضايا الدينية، بل أيضاً لفرض النظام على الهند بأكملها. يقول رونالد إندن Ronald Inden:

«تتضمّن هذه الفكرة عن الهندوسيّة ـ باعتبارها تمثيلاً للعقل الخيالي والعاطفي بدلاً من العقلاني والمنظّم ـ فكرةَ أنّ العقل الهنديّ بحاجة إلى استيراد عقلانيّة تنظّم العالم له من الخارج. لقد كان هذا ضروريّاً ومهمّاً للمشروع الإمبريالي للبريطانيين كما ظهر تدريجياً في خطابات القرن التاسع عشر»(١٥٢).

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٢٣.

(١٥١) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(١٥٢) Inden, *Imagining India*, p. 128.

لقد كان التمييز بين أطراف ثنائيّات عقلاني وغير عقلاني، حديث وقديم، عام وخاص، أمراً حاسماً ورئيساً للتنظيم الإمبريالي للهند. وقد خدم المفهوم الغربيّ للدين هذه التمييزات بطريقة مثاليّة. فالهندوسيّة، بما هي ديانة «صوفيّة وباطنيّة»، كانت تتصف باللاعقلانيّة واللازمنيّة، وتوجّه نظرها إلى القديم في دائرة مغلقة على نفسها، لا مكان فيها للجديد(١٥٣). علاوة على ذلك، فإنّ الهندوسيّة تنتمي جوهرياً للحيّز الخاص، لأنّها كدين مؤسسة على التجربة الشخصيّة للضمير الفردي(١٥٤). ساعد التركيز على التصوّف الهندوسي في فصل الهندوسيّة عن الحيّز السياسي والاقتصادي. فإذا كانت الهندوسيّة ديناً، فإنها جوهرياً غير متعلّقة بنطاق السلطة الدنيويّة. في الحقيقة، فإنّ الطبيعة المجازيّة للهندوسيّة تعود إلى حقيقة أنّ الهندوسيّة كانت مفهوماً يشمل كل ما يعنيه أن يكون المرء هنديّاً، بما في ذلك ما قسّمه الأوروبيون الحداثيون إلى دين، وسياسة، واقتصاد، وغير ذلك. ولكن، إن كانت الهندوسيّة تعني ما يعنيه أن يكون المرء هندياً، فإنّ تحديد دين اسمه الهندوسيّة وتمييزه عن غيره قد جعل البريطانيين قادرين على تهميش ما يعنيه أن يكون المرء هندياً. فتحْت الاستعمار البريطاني، أصبح كلّ ما يتصل بالبريطانيين هو الشأن العام، وكلّ ما يتصلّ بالهنود هو الشأن الخاص. وقد كان مفهوم الدين في حدّ ذاته أداة لمحو الثقافة الهنديّة المحلّية ومنع الهنود أنفسهم من ممارسة السلطة العموميّة.

ينبغي عدم المبالغة في دور الهيمنة الاستعماريّة في هذه العمليّة؛ فالاستعمار لم يكن ببساطة طريقاً باتجاه واحد تمّ من خلاله فرض الحداثة على الشرق المغلوب على أمره. في الهند، كان للبراهمة في القرن التاسع

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص١٢٧ ـ ١٣٠.

(١٥٤) يمكن العثور على الطبيعة الشخصيّة في جوهرها للدين في إعلان الملكة فيكتوريا عندما أصبحت الهند مستعمرة بريطانيّة رسمياً في عام ١٨٥٨:

«معتمدين بحزم وثقة على الحقيقة المسيحيّة، ومعترفين بامتنان بالعزاء الذي يقدّمه الدين، ننكر حقّنا أو رغبتنا بفرض قناعاتنا على رعايانا. إننا نعلن ذلك باعتباره رغبتنا الملكيّة وسعادتنا، بأنّ أحداً لن يُكره أو يُضايق أحداً بناء على إيمانه أو تديّنه؛ وإنّما سيتمتّع الجميع بالحماية المتساوية من القانون. إننا نُدين ونمنع كلّ من يخضع لحكمنا أن يتدخّل بمسألة الاعتقادات الدينيّة أو العبادة لأيّ من رعايانا». ورد في:

Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, p. 140.

عشر دور رئيس في تأسيس ثقافة عليا براهميّة تتأسس على النصوص السنسكريتيّة باعتبارها النصوص المعياريّة لكلّ الهندوسيّة(١٥٥). كما أن البشر الرازحين تحت الاستعمار قد استعملوا أدوات المستعمر التي تهدف إلى نسيانهم هويّتهم الذاتيّة بشكل مبدع. لقد أظهر سنجاي جوشي Sanjay Joshi، على سبيل المثال، بأنّ الناشطين من الطبقة الوسطى في القرن العشرين قد قاوموا المحاولات البريطانيّة لحصر الدين الهندوسي في المجال الخاص والشخصي عبر التأكيد على الجذور الهندوسيّة للقيم الكونيّة كالعقل، والتقدّم، والحرّية، والمجتمع البشري بدلاً من التقاليد والطقوس الخرافيّة. لقد قاد هذا النوع من «إعادة العموميّة» للدين في النهاية إلى نوع من القوميّة الهندوسيّة التي ساعدت في إنهاء الحكم البريطاني. في أثناء تلك العمليّة، كانت الهندوسيّة قد تشكّلت على مقياس الدين الأوروبي؛ وأصبحت بالدرجة الأولى مولّدة للقيم. استخدمت مثل هذه القيم، المنفصلة عن الشعائر الخرافيّة والماضي التقليدي، من قبل جواهر لال نهرو وآخرين لتشكيل الهند كدولة قوميّة علمانيّة على الطراز الغربي(١٥٦). بعبارة أخرى، فإن المقاومة ضدّ الاستعمار قد تعمل ضمن المحددات التي وضعها المستعمِر. ولهذا السبب، وكما يُشير ريتشارد كوهين Richard Cohen، فإنّ المدافعين اليوم عن القوميّة الهندوسيّة (Hindutva) ـ وخصوصاً حزب الشعب الهندي BJP القويّ ـ يرفضون حصر الهندوسيّة في كونها ديناً: «إنّ المؤيّدين للقوميّة الهندوسيّة يرفضون وصف الهندوسيّة بأنّها دين، لأنّهم يريدون تحديداً التأكيد على أنّ الهندوسيّة ليست مجرّد اعتقادات جوّانيّة، بل هي بطبيعتها اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وعائليّة. وبهذا فقط يمكن أن تتعالق وتتقاطع الهند العلمانيّة مع الهند، وطن الهندوس»(١٥٧).

في بدايات القرن التاسع عشر، برزت ديانة جديدة ذات أصول هنديّة،

---

(١٥٥) King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, pp. 103 - 104.

(١٥٦) Sanjay Joshi, «Republicizing Religiosity: Modernity, Religion, and the Middle Class,» in: Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, pp. 79 - 99.

(١٥٧) Cohen, «Why Study Indian Buddhism?,» p. 27.
وحزب الشعب الهندي (BJP) أكبر حزب سياسي في الهند.

ألا وهي البوذيّة. وفقاً لفيليب ألموند Philip Almond، فإنّ البوذيّة كانت «ابتكاراً خيالياً» من قبل العلماء الغربيين: «لقد ظهرت البوذيّة إلى الوجود في عام ١٨٦٠، ليس في الشرق طبعاً، وإنما في مكتبات الاستشراق وفي المعاهد الغربيّة، في النصوص والمخطوطات، وعلى مكاتب الباحثين الغربيين الذين فسّروها»[١٥٨]. لا يعني هذا بالطبع، أنّ الظاهرة التي تشكّلها البوذيّة لم توجد قبل القرن التاسع عشر. فالشخصيّة المؤسسة للبوذيّة، وتعاليمها، والمؤسسات المكرّسة لهذه التعاليم قديمة. ولكن، حتى القرن التاسع عشر، لم يكن واضحاً أنّ هناك ديناً مستقلاً يدعى البوذيّة. يعلّق توموكو ماسوزاوا Tomoko Masuzawa بالقول: «حتى ذلك الوقت، لم يخطر على بال الباحثين الغربيين، ولا على بال (الممارسين) المحليين لهذه العبادات المتعددة التأمّلية والطقوسيّة، والمرتبطة بالعرافة، والجنائزيّة، وغير ذلك من أنواع العبادات العاديّة أو الاستثنائيّة والمتوزّعة بين طقوس مختلفة ومؤسسات متشظية، لم يخطر على بالهم بأنّ هذا كلّه يؤلّف ديناً واحداً»[١٥٩]. يُعرّف العديد من العلماء الغربيين العبادات البوذيّة على أنها «فرع من شجرة الهندوسيّة المتشعّبة»، ويولون أهمّية مخصوصة للهويّة البراهمانيّة لبوذا باعتباره التجلّي (avatāra) التاسع للإله فيشنو[١٦٠].

لقد تمّ اختراع البوذيّة اعتماداً على اكتشاف النصوص السنسكريتيّة التي يمكن أن يُستفاد منها لتتبّع أصول هذه الشعائر المتفاوتة في آسيا وصولاً إلى شخصيّة غوتاما بوذا. لقد نشأت البوذيّة كدين نصوصي على طراز البروتستانتيّة، وعندما تمّ إنجاز هذا العمل أصبح العلماء الغربيّون ينظرون إلى التمظهرات الواقعيّة الحيّة لهذه الشعائر على أنها انحراف عن الروح الأصليّة لتلك النصوص. فقد تمّ الحطّ من نقاء الرسالة الروحيّة الكلّية

---

(١٥٨) Philip Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988), p. 13.
وفقاً لويلفريد كانتويل سميث، فإنّ أوّل استعمال لمصطلح «البوذيّة» كان في عام ١٨٠١؛ انظر: Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 61.

(١٥٩) Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), p. 122.

(١٦٠) King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, p. 144.

الجوّانيّة لبوذا بتحويلها إلى شعائر ماديّة. وكان بوذا يُصوّر عادة ـ من قبل ماكس مولر، وآخرين كُثر ـ على أنّه «مارتن لوثر الشَرق»، المصلح الذي رفض النزعة الطقوسيّة المفرطة للهندوسيّة بحثاً عن الدين الروحيّ الخالص. ففي حين كانت الهندوسيّة ديناً وطنيّاً مخصوصاً، كانت البوذيّة كونيّة، تجد جذورها في عقل بوذا ويمكن أن تمتدّ فروعها وأن تؤدّى ممارساتها في كلّ مكان. إنّ حقيقة أنّ البوذيّة نفسها قد تحللت إلى ممارسات بعد أن كانت رؤية عقليّة عند بوذا لا تمنع وصف البوذيّة بأنّها دين عالمي؛ فقد اعتُبرت البوذيّة ديناً عالمياً بناء على صورتها الأصليّة، وليس على تحققاتها الفعليّة الفاسدة في أشكال الممارسات التي جرت في الشرق[١٦١].

ربما كانت الصعوبة الأكبر في تأسيس البوذيّة كدين هي أنّ العديد من التقاليد البوذيّة ترفض صراحة فكرة الإله أو الآلهة. وقد تسببت هذه الحقيقة في إغاظة كبيرة لأولئك الذين يصرّون على أنّ البوذيّة دين. يحاجج مارتين ساوثولد Martin Southwold:

«لقد أظهرنا بأنّ البوذيّة العمليّة لا تظهر اهتماماً مركزيّاً بفكرة الإله. وهنا، فإما أن تكون التعريفات الإيمانيّة ومفهوم الدين خاطئَين، وإما أن لا تكون البوذيّة ديناً. ولكن الموقف الأخير ليس خياراً ممكناً. في الواقع، فإنّ جميع الجوانب الأخرى من البوذيّة تشابه الأديان بشكل ملحوظ، وبخاصة الدين النموذجي في مفهومنا؛ المسيحيّة على سبيل المثال. فإن قلنا بأنّ البوذيّة ليست ديناً، فإنّ علينا أن نقوم بمهمّة شاقّة لتفسير كيف أنّ شيئاً ليس ديناً يمكن أن يشبه الأديان إلى هذه الدرجة»[١٦٢].

---

(١٦١) المصدر نفسه، ص١٤٣ ـ ١٤٨؛

Almond, *The British Discovery of Buddhism*, pp. 1-32, and Masuzawa, Ibid., pp. 125-138.

لقد تمّ انتقاد رأي ألموند لتركيزه المبالغ فيه على دور العلماء الأوروبيين في تأسيس «البوذيّة» وتجاهل دور الفاعلين الآسيوين، انظر:

Charles Hallisey, «Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravâda Buddhism,» in: Donald Lopez, Jr., ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

(١٦٢) Martin Southwold, «Buddhism and the Definition of Religion,»

ورد في:

Balagangadhara, *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, p. 286.

إنّ الحقيقة المفترضة بأنّ البوذيّة «تشبه الأديان» تستدعي بالطبع السؤال عن الطريقة التي يعرّف بها الدين. فمن المحتمل أن تكون ثمّة أمور تشبه المسيحيّة، باعتبار أنّ المسيحيّة هي الدين النموذجي كما يقول ساوثولد. ولكن البوذيّة تغيب عنها فكرة الله، وهو مفهوم في غاية المركزيّة في المسيحيّة. ولذا، فإنّ ساوثولد ـ المصمم على أنّ البوذيّة يجب أن تكون ديناً ـ يوسّع تعريف الدين ليشمل كلّ ظاهرة تمتلك سمة مشتركة، من أصل عشرين سمة تشمل «الممارسات الشعائرية»، «والأساطير» و«الارتباط بمجموعة إثنيّة أو مجموعة متماثلة». ويتابع ساوثولد بالقول بأنّ مزيداً من السمات يمكن أن تضاف إلى قائمته بهدف ضمّ المزيد من الأشياء التي نعتبرها أدياناً[163]. إننا نبدأ، بعبارات أخرى، بالقناعة بأنّ البوذيّة لا بدّ أن تكون ديناً، ومن ثمّ فإننا نعدّل التعريف ليتلاءم معها.

لماذا يتمّ بذل كلّ هذا الجهد لتأسيس دين يقوم على ممارسات غير متجانسة ولا يؤمن بالإله؟ ولماذا يتمّ تصنيف البوذيّة كدين؟ بالنسبة إلى العلماء والمبشّرين الغربيين، فإنّ هذا مفيد لإقامة تماثل مع المسيحيّة، لكي تصبح المقارنة والمفاضلة ممكنة. في حالة بوذيّة التبت، يوضح دونالد لوبيز Donald Lopez أنّ كلاً من الكاثوليكية والبروتستانتية قد صُدموا من التشابهات بين «اللاميّة» [بوذيّة التبت] والكاثوليكيّة. شرح المبشّرون الكاثوليك الأوائل، الذين ذهبوا إلى الصين والتبت، التشابهات في الشعائر والنظام التراتبي الهيراركي باعتبارها محاكاة شيطانيّة للأصل الكاثوليكي. في حين رأى العلماء البروتستانت في الدين الشرقي، منذ منتصف القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، بأنّ بوذيّة التبت هي مثال نموذجي لتخريب النقاء الروحاني للأصل البوذي الهندي وتحويله إلى ممارسات طقوسيّة ماديّة، كما حصل مع الكاثوليكيّة حين انحطّت عن نقاء الإنجيل. ومن ثمّ فإنّ تجربة الإنكليز في إسقاط الاستبداد الكاثوليكي ستكون مفيدة في تحرير التبت. كما يلاحظ لوبز:

«لم تكن المسألة ببساطة مشابهة جزئية بين البروتستانتيّة وبوذيّة بالي (التي كانت في نهاية القرن التاسع عشر تحت حكم البريطانيين بدرجة

---

(١٦٣) المصدر نفسه، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

كبيرة)، وبوذيّة التبت (التي كانت بريطانيا لاتزال تسعى للسيطرة عليها في نهايات القرن التاسع عشر) والكاثوليكيّة الرومانيّة؛ بل هي طريقة في الحطّ من قيمة البعيد وغير الخاضع عبر مقارنته بالقريب والخاضع منذ مدة زمنيّة طويلة، وذلك بإخضاعهما بجعلهما مماثلين لماضي إنكلترا قبل حركة الإصلاح ولخصومها الأوروبيين في الحاضر وتابعيها الإيرلنديين»[١٦٤].

وقد كتب المتخصص البريطاني في الدراسات البوذيّة ل.أوستين وادل L. Austine Waddell، عن ضرورة المساعدة البريطانيّة في استعادة الحالة الأصليّة للبوذيّة في التبت، واستردادها من «الطغيان غير المتسامح لبوذيّة اللاما». وفقاً لوادل، فإنّ مهمّة البريطانيّين كانت تتمثّل في «التبشير بصعود نجم جديد في الشرق، لينشر نوره الهادئ، لقرون من الزمن، على الأراضي الخلابة والبشر. في الجامعة، التي يجب تأسيسها تحت التوجيه البريطاني في لاسا، سيُخصص بلا شكّ مكان رئيس لدراسة أصول الدين في هذا البلد»[١٦٥]. وكما يلاحظ لوبيز، يقول وادل هذا في معرض الغزو البريطاني للتبت في ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤، والذي كان الأخير جزءاً منه[١٦٦].

لم تكن البوذيّة، بما هي دين عالمي، اختراعاً أوروبيّاً محضاً؛ فبدءاً من القرن التاسع عشر، بدأت النخب الرهبانيّة في سيرالانكا، والصين واليابان في تقديم بوذيّة متماسكة وموحّدة كدين عالمي، متساوٍ تماماً مع المسيحية، بمؤسس للديانة، ونصوص مقدّسة، ومجموعة من المذاهب الاعتقاديّة الراسخة. تعرض هذه «البوذيّة الحداثيّة»، كما أُطلق عليها، البوذيّة بشكل متوافق مع الأفكار والعقل والعلم الحديث، ذلك أنّها لا تحمل اعتقادات بآلهة فائقة للطبيعة. كما تمّ تقديم البوذيّة باعتبارها غير عنيفة جوهريّاً وباعتبارها شأناً جوّانياً بالدرجة الأساس. وأصبحت الممارسة الرئيسة هي التأمّل الفردي، في حين أصبحت الطقوس التي تمارس في العموم مثيرة للامتعاضِ باعتبارها طقوساً خرافيّة[١٦٧]. وكما يُشير لوبيز، فإنّ أبرز ممثّل

---

(١٦٤) Donald S. Lopez, Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), pp. 25 - 41.

(١٦٥) أوستين وادل، ورد في: المصدر نفسه، ص٤٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص٤٠.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

اليوم للبوذيّة الحداثيّة هو الدالاي لاما. فقد قدّم الدالاي لاما بوذيّة خالية من ثقافة التبت، تتألّف من قيم كونيّة عابرة للثقافة كالتعاطف، كما قام بشكل فعّال ونشيط بقمع العبادات القديمة للإله الحامي شوجدن بين بوذيي التبت في المنفى، معتبراً أنّها أقلّ عقلانيّة وكونيّة وإفساداً للبوذيّة النقيّة. بالنسبة إلى الدالاي لاما، فإنّ قلب التبت لا يكمن في ثقافتها المحسوسة وإنما في دينها. وبجعل بوذيّة التبت كونيّة وجوّانيّة، أصبحت البوذيّة المبهجة سهلة الهضم على المستهلكين الأوروبيين. لقد كان الدالاي لاما يتأمّل أن يحظى بالتعاطف في أثناء محنة التبت تحت الحكم الصيني، وقد فاز بالفعل بدعم الغرب لاستقلال التبت. المشكلة، كما يُشير لوبيز، هي أنّ الدين التبتي قد أصبح خالياً من التبت، بحيث أصبح سهلاً وممكناً أن يعتنق الغربيون البوذيّة وأن ينسوا التبت. إنّ إعادة التأكيد على عبادة شوجدن بين المنفيين التبتيين قد يُفهم باعتباره محاولة لاستعادة البوذيّة من الغرب، ولجعلها صعبة الهضم على الشهيّة الأوروبيّة[١٦٨].

منذ مدّة طويلة، أصبحت الصورة النمطيّة للبوذيّة عند الدارسين الغربيين هي صورة الدين الفردي، والعقلاني والجوّاني، واللاسياسي واللااجتماعي. وكما يعلّق ريتشارد كوهين فإنّ «البوذيّة قد اختزلت في صورة نمطيّة، يمكن أن يحبّها الجميع، حتى كانط نفسه»[١٦٩]. لقد أظهر كوهين بأنّ التقاليد البوذيّة لم تكن دوماً منفصلة عن الاهتمامات والمصالح الدنيويّة كالثقافة والسياسة. في دراسته للنقوش والكتابات والدلائل الأخرى في مجتمعات الـ«أجنتا»، بدءاً من القرن الخامس، وجد كوهين بأنّ ما نطلق عليه البوذيّة اليوم كان يدور حول مفاوضات القرابة، والعلاقات التجاريّة، وليس مجرّد اعتقادات وخلاص فردي: «بالنسبة إلى بوذيي الأجانتا، فإنّ الدين كان مسألة سياسيّة ومسألة تحرر، بقدر ما كان أيضاً قوّة استعماليّة تمتلك برهانها المفارق»[١٧٠]. بالطبع، فقد وجد كوهين بأنّ مصطلح الدين غير مفيد في هذا السياق، لأنّه يستعمل عادة لتنحية العوامل المادّية. وقد أظهر بأنّ التصوّرات المثاليّة التي تتخلل الدراسات العلمية حول البوذيّة - بأنّ البوذيّة،

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص١٨٥ - ٢٠١.

(١٦٩) Cohen, «Why Study Indian Buddhism?,» p. 24.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص٢٠ - ٢١.

كدين، تدور حول الحقيقة الكلّية وخلاص الروح الفرديّة ـ ليست فقط مشكلة علميّة؛ فقد أظهر كوهين بأنّ القوميين الهندوس المعاصرين الذين رفضوا وصف الهندوسيّة بأنّها دين قد شوّهوا صورة البوذيّة بوصفها ظاهرة دينية محضة دون أن يكون لها مساهمة في الواقع السياسي والاجتماعي في الهند[١٧١].

إنّ اختراع دين الشنتو في اليابان هو أحد أكثر الأمثلة إثارة عن كيف ـ ولأي أهداف ـ تمّ تقديم مقولة الدين في السياقات غير الغربيّة. كان مصطلح «الشنتو» ـ والذي يعني عباد الـ «كامي»، وهي آلهة مرتبطة بالقوى الطبيعيّة كالشمس، معروفاً منذ القرن الثامن. وحتى القرن التاسع عشر، كانت عبادة الكامي متداخلة مع طقوس ترتبط ببوذا وبغيره من سلالة الـ «بوذا». لم تكن الشنتو والبوذيّة تقليدين منفصلين. وفي وجه الانفتاح الإجباري لليابان على التجارة الغربيّة وتأثيراتها في منتصف القرن التاسع عشر، نادت بعض الحركات المحلية بخلق دين ياباني متمايز عن غيره؛ ومن ثم، فقد تولّت دولة ميجي بعد عام ١٨٦٨ مشروعاً وطنياً لـ«الفصل بين الكامي والبوذا» (shinbustsu bunri)، وفرضت حكومة ميجي سيطرتها على المعابد لتطهيرها من البوذيّة وأعلنت بأنّ «معابد الكامي أصبحت مخصصة لعبادة الدولة»[١٧٢].

في منتصف سبعينيات القرن التاسع عشر، كانت حكومة ميجي تحت ضغوط من القوى الغربيّة ومن النخب اليابانية المتعلّمة التي درست في الغرب، من أمثال موري أرينوري، الذي أصبح وزيراً للتعليم لاحقاً. في عام ١٨٧٢، كتب أرينوري مقالة بالإنكليزيّة معلناً بأنّ محاولات الحكومة «لفرض دين من اختراعها على شعبنا لا يمكن أن تحظى بإدانة شديدة»[١٧٣]. في عام ١٨٧٥، أعلنت الحكومة رسمياً حرية الدين، ونصّت على أنّ الدين لن يَعوق أو يمنع القبول بالإعلان الإمبراطوري. أدّى هذا الشرط إلى تمييز رسمي بين الشنتو الممارسة في المعابد المدعومة حكومياً (معابد الشنتو) وتلك الممارسة في الأماكن الأخرى (طائفة الشنتو). كانت طائفة الشنتو

(١٧١) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٢٧.

(١٧٢) Sarah Thal, «A Religion That Was Not a Religion,» in: Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, pp. 100 - 104.

(١٧٣) ورد في: المصدر نفسه، ص١٠٤.

تُصوّر على أنّها مذهب عقدي، ومن ثمّ فإنّها قد عُرّفت كدين (shūkyō، وهو مصطلح تقني استعير من ممارسات الرهبان البوذيين بمعنى «تعليم المجموعة» أو «تعليم الطائفة»). أما معابد الشنتو، فقد كانت مكرّسة لعبادة الدولة ولم تعتبر ديناً، وإنما محض شعائر (jinja). وهكذا، فإنّ الإيمان بالتعاليم الدينيّة كان شأناً اختيارياً وشخصياً، ولكن ممارسة الطقوس للدولة كان واجباً عمومياً. منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر وصولاً إلى الحرب العالمية الثانية، كان خطاب الدولة الرسمي يُقيم تمييزاً صارماً بين الشنتو والدين؛ فقد كان يُنظر إلى الأديان والطوائف، كالمسيحية والبوذيّة وغيرها، على أنّها أعراض للأنانيّة والشقاق؛ وقد كان ثمّة حركة لتصنيف جميع معابد كامي كمعابد وطنيّة، لتجنّب لوثة الدين(١٧٤).

اكتسب المسعى الرسمي لعبادات الشنتو قوّة كبيرة في بدايات القرن العّشرين، ولأجل ذلك قامت حكومة الولايات المتحدة الأمريكيّة المنتصرة بإزالة معابد الشنتو من السلطة العموميّة في نهاية الحرب العالميّة الثانية. تشرح ذلك سارة ثال Sarah Thal بالقول:

«في ذلك الوقت، تمّ حظر كلّ الدعم الحكومي لمعابد الشنتو وتعاليمه وطقوسه في سبيل (الفصل بين الدين والدولة، ومنع إساءة استخدام الدين لأهداف سياسيّة، ولوضع جميع الأديان والعقائد على نفس المسافة من القانون). وبعد سنوات من إنكار أنّ الشنتو دين، وجد الكهنة ومؤيدو الشنتو أنفسهم معرّفين فجأة بأنّهم جزء من دين، وأنّهم مقيّدون بمبدأ حريّة الاعتقاد الديني، والذي كانوا قد تغلّبوا عليه في السابق عبر تعريف أنفسهم بأنهم ضدّ الدين»(١٧٥).

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص١٠٤ ـ ١١١. يُمكن الاطلاع على نسخة مختصرة من هذا التاريخ، في:

Beyer, «Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions,» pp. 172-174.

يستعمل باير مصطلح «شنتو الدولة» بدلاً من «معابد الشنتو». للاطلاع على تاريخ مفصّل حول تمييز الشنتو عن الدين. انظر:

D. C. Holtom, *The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto* (London: Kegan, Paul, Trench, Trubner, 1938).

(١٧٥) Thal, Ibid., p. 111. =

غالباً ما يتمّ اعتبار الشنتو أحد أديان العالم في الدراسات الغربيّة. على أنّ حقيقة أنّ عدداً كبيراً من ممارسي الشنتو البارزين قد رفضوا وضعها ضمن خانة الدين يُشير إلى مدى إشكاليّة مقولة «الدين» حين تُطبّق على اليابان. على الرغم من أنّ الكتّاب الغربيين يعتبرون أنّ البوذيّة والشنتو دينان منفصلان، فإنّ كورودا توشيو يقول بأنّ هذه الفكرة «مضللة في أحسن الأحوال»، لا على المستوى التاريخي وحسب، بل في المجتمع الياباني المعاصر أيضاً[١٧٦]. فالبوذيّة والشنتو والكنفوشيّة، وما يطلق عليها الأديان الجديدة، تشترك كلّها في نسيج أيديولوجي وثقافي متشابك واحد في اليابان. إنّ التمييز الغربيّ بين الدين والسياسة، أو بين الدين والثقافة، لا يكاد يتلاءم مع السياق الياباني الحديث؛ فعزل الدين عن السياسة في مجموعة الممارسات القوميّة الصريحة كالشنتو هو أمرٌ مضلل؛ فكما يُشير تيموثي فيتزجيرالد، فإنّ شعائر الشنتو تُقام في المصانع الحديثة، والمعابد المخصصة لآلهة كامي، وفي المدارس، والمزارات، وفي مقرّات الشركات، كما في الأضرحة المخصصة لموتى الحروب، وتمتلك ذات الهيكليّة والوظيفة؛ وهي الحفاظ على الممتلكات وفعاليّة المجتمع الياباني الملائمة. إنّ ممارسة الشعائر والطقوس تتزايد في المجتمع الياباني الحديث على الرغم من حقيقة أنّ اليابانيين الذين يؤمنون بالآلهة وبقدرتهم على جلب النفع في تناقص كبير. وفقاً لفيتزجيرالد، فإنّ هذه الحقيقة، الغريبة جداً في أعين الغربيين، هي مؤشّر يؤكّد على أنّ الشعائر مسألة لا تتعلّق بالإيمان بل تتعلّق بالنظام الاجتماعي. إنّ أداء الواجبات الدينيّة لا ينفصل عن أداء الواجبات الاجتماعيّة إطلاقاً. يقترح فيتزجيرالد التوقّف عن استعمال مصطلح «الدين» في السياق الياباني واستعمال مصطلح «الشعائر» بدلاً منه[١٧٧]. ويكتب بيتر باير Peter Beyer، بأنّ «اليابانيين منخرطون في مجموعة واسعة من الأنشطة التي يمكن تحليلياً أن نعتبرها (دينية)، على أنّهم لا يعتبرونها غالباً (ديناً)»، ومن ثمّ يقترح باير استعمال مصطلح أكثر ملاءمة من الدين،

= الاقتباس الداخلي هي كلمات توجيه القائد الأعلى لقوّات التحالف الياباني، ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٥.

(١٧٦) ورد في:

Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 170.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص١٦١ - ١٩٧.

وهو «الثقافة»[١٧٨].

إنّ الحالة الصينيّة مشابهة لأختها اليابانيّة في أنّ النخب الحداثيّة في نهايات القرن التاسع عشر قد تبنّت مصطلح الدين (zongjiao، وهي الكلمة الصينيّة التي تقابل الكلمة اليابانيّة shūkyō، بمعنى تعليم المجموعة أو الطائفة). ولكنّهم رفضوا وصف تقاليدهم التي تتسم بطابع وطني بأنّها دين. فقد أعلن ليانغ شيكاو، الرجل المسؤول عن تقديم مصطلح الدين إلى الصين، في بدايات القرن العشرين، بأنّه «منْ بين ما أنتجته الصين محلياً، لا يوجد شيء اسمه دين». على أنّه في وقت لاحق قام باستثناء الطاويّة من هذا الرأي، معتبراً بأنّ هذا «إهانة» للصين، لأنّ الطاوية تمثّل منتجاً دخيلاً على الصين كالبوذيّة والمسيحية. وفقاً لباير، فإنّ النخب الصينيّة كليانغ شيكاو رفضوا مصطلح الدين لسببين: **أوّلاً**، لأنّه فرداني بدرجة كبيرة، ومن ثمّ فإنّه معادٍ للوحدة الوطنيّة؛ **وثانياً**، لأنّه ليس تقدّمياً، ومن ثمّ فإنّه يمثّل عائقاً أمام تحديث الصين. ولأجل ذلك، فقد احتفت النخب الصينيّة بالكونفوشيّة باعتبارها محليّة، ووحدويّة، وتقدّمية، ولكن، طبعاً باعتبارها ليست دينيّة[١٧٩].

إذاً، فأن تصبح الكونفوشيّة أحد أديان العالم بحسب التصنيفات الغربيّة، فهذا أمر شديد الغرابة؛ فالكونفوشيّة تقليد فضفاض من الوصايا المدرسيّة والأخلاقيّة، تفتقر لفكرة الآلهة أو المتعالي المطلق، ومن ثمّ فإنّها أقرب إلى ما يعتبره الغربيّون «فلسفة». إضافة إلى عدم امتلاك الصينيين مصطلحاً محلياً يكافئ مصطلح «الدين» في دلالته، فلم تكن هناك كلمة جامعة لوصف الكونفوشيّة والبوذيّة والطاويّة. يعتبر الغربيون بأنّ كلّاً من الكونفوشيّة والبوذيّة والطاوية دين؛ ولكن، وكما يُشير ويلفريد كانتويل سميث، فإنّ الصيني يمكن أن يكون كونفوشياً وبوذيّاً وطاوياً في الوقت نفسه: «فأن تسأل مسؤولي الإحصاء السكاني عن عدد البوذيين من الصينيين، هو بمثابة أن تسأل كم من الغربيين أرسطيون أو براغماتيون»[١٨٠]. لقد كتب

---

(١٧٨) Beyer, «Defining Religion in Cross-National Perspective: Identity and Difference in Official Conceptions,» pp. 173 - 174.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٨٠) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 69.

سميث هذا في عام ١٩٦٢، على أنّ الحكومة الشيوعيّة في الصين قد أصبحت أكثر تحديداً وفي تعريفها للدين، ومن ثمّ فإنّ التعداد السكاني قد ينجح الآن في تحديد عدد البوذيين. في الوثيقة الرسميّة في عام ١٩٨٢، وهي المختصّة بتنظيم الممارسات الدينية في الصين، والمعروفة الآن بالوثيقة ١٩، تمّ تعريف الدين بأنّه نشاط منظّم يقوم على جملة من الاعتقادات بكائنات فائقة للطبيعة. وفقاً للوثيقة ١٩، فإنّ هناك خمسة أديان في الصين ـ البوذيّة، والبروتستانتيّة، والكاثوليكيّة، والإسلام، والطاويّة ـ ولا شيء آخر. لقد تمّ استثناء الكونفوشيّة، والطاويّة، والتعبيرات المماثلة عن الطابع الوطني والقوميّ باعتبارها أكبر من أن تنحصر في كونها ديناً، فالدين في جوهره شأن أخرويّ. *كما تمّ استثناء الممارسات الخرافيّة من القائمة، كعلم الفراسة* والسحر، إضافة إلى بعض الحركات الجديدة التي اعتبرت «ضارّة بالرفاه الوطني». من الواضح أنّ التعريف الرسميّ للدين وقائمة الأديان الخمسة قد وضعت لأجل التأسيس لمساحة من «حرية الدين»، والتي هي مسألة مقيّدة في الحيّز الخاص للفرد، كما أنها وضعت لمنع المجموعات الجديدة، كمجموعة فالون غونغ، والتي يمكن أن تتحدّى سيطرة الحزب الشيوعي على الحياة العموميّة(١٨١).

إنّ التناول المختصر للمساهمات العلميّة الجديدة لا يهدف بالطبع إلى تقديم دراسة استقصائيّة شاملة لوظيفة مفهوم الدين في السياقات غير الغربيّة؛ فالمهم هنا هو إظهار نقطتين ذكرتهما في بداية هذا الفصل: الأولى هي أنّ الدين ليس واقعة عابرة للثقافة؛ لقد أوضح ماسوزوا هذه الخلاصة بوضوح: «إنّ مفهوم الدين، باعتباره ظاهرة عامّة عابرة للثقافات، وباعتباره مجالاً مستقلّاً ومتمايزاً عن غيره. . . لا يقوم على أساس قطعاً؛ لقد جاء من لا مكان، ولا توجد أية طريقة مقنعة لإظهار صحّته على المستوى الإمبريقي، كما أنه لا يستطيع الصمود أمام التمحيص الدقيق»(١٨٢). إنّ أولئك الذين يذهبون للبحث عن الدين في كلّ الأمكنة والأزمنة ـ كما لو أنّه واقع موجود هناك قبل أن يطوّر أحد مفهوماً له ـ لن ينتجوا شيئاً سوى التشوّش

---

(١٨١) Beyer, Ibid., pp. 175 - 177.

(١٨٢) Masuzawa, *The Invention of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, p. 319.

والاضطراب أو ما هو أسوأ. إنّ «الدين» في الأصل مفهوم غربيّ، ولم يصبح مفهوماً عالميّاً إلا من خلال التأثير الغربي وبالتفاعل معه.

لا يعني هذا أنّ الفاعلين غير الغربيين لم يكونوا مؤثّرين في إنتاج مقولة الدين؛ فالغرب ليس وحدة واحدة، وما يُعرّف الغرب هو محلّ نزاع دائم بين مؤثّرات داخليّة وخارجيّة. إنّ الغرب هو مثال ideal تحديثي، وهو مشروع تمّ دفعه للأمام من قبل مصالح معيّنة داخل الغرب وخارجه من الدول التي تعتبر شرقيّة. إنّ إنتاج «الدين» قد تمّ في سياق الضغوط الداخليّة والخارجيّة للتحديث والتغريب. يلخّص تشارلز كييس Charles Keyes هذه العمليّة في آسيا بالقول:

«في خضم السعي نحو (التقدّم) والتخلّص من مخلّفات البدائيّة، قام الحكّام في الدول الحديثة في شرق وجنوب آسيا بوضع سياسات للتعامل مع المؤسسات الدينية. تستند هذه السياسات إلى تبنّي تعريف رسمي لـ(الدين)، تعريف مشتقّ من الغرب. بالطبع، ففي معظم الثقافات الآسيويّة السابقة للحقبة الحديثة، لم يكن هناك مصطلح محليّ يقابل فكرة (الدين) كما يظهر في المسيحيّة واليهوديّة. إنّ الافتراضات المسبقة المعقّدة حول طبيعة الدين - أولويّة النصوص، وجود عقائد تدور حول فكرة إله واحد، الأخلاقيات، والعلاقة الشخصيّة والخاصّة بالإله، كلّها تجد جذورها في تنويعات البروتستانتيّة - والتي جُلبت إلى آسيا عبر المبشّرين في القرن التاسع عشر، وعندما بدأت تندمج هذه الافتراضات المسبقة مع الخطابات الرسميّة حول الدين، كانت تُستعمل للحطّ من قيمة جوانب الحياة الدينيّة الأخرى كالمهرجانات الدينيّة، والطقوس، والشعائر الجماعيّة؛ بخاصة تلك الجوانب التي كانت في صميم وقلب الحياة الدينيّة الشعبيّة في شرق وجنوب شرق آسيا»[١٨٣].

في حين يحافظ كييس على لغة «الحياة الدينيّة الشعبيّة» في آسيا، فإنّ

---

(١٨٣) Charles F. Keyes, ed., *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 4,

ورد في:

Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 164.

دانيال دوبويسون Daniel Dubuisson يرفض استعمال مثل هذه اللغة باعتبارها مضللة؛ فالدين كان ولا يزال وفقاً لدوبويسون مفهوماً غربياً بامتياز. يطلق دوبويسون على الدين «المفهوم الأكثر غربيّة، والذي تشكّل وتطوّرت ماهيّته بالعلاقة مع الغرب»(١٨٤). فهو مفهوم يصف الغرب لأنّه يُقيم تقسيماً أساسياً بين الدين وغير الدين، وهي القسمة التي حددت رؤية الغرب للواقع كما حددت الطريقة التي نظّم بها الغرب بقيّة العالم. لا توجد هذه القسمة الثنائيّة في أي مكان لم يقع تحت التأثير الغربي، ومع ذلك، فإنّ هذا لا يمنع الغرب من إعلان أنّ هذا المفهوم كونيّ وكلّي. وبقدر ما تنحرف الأديان الأخرى عن المعايير الغربيّة، يتمّ تصنيفها كبدائيّة، وغريبة، ولاعقلانيّة. بعبارة أخرى، فإنّ تقديم المفهوم الغربيّ للدين على أنّه كونيّ يعني أنّ الغربيين هم الكونيون، في حين أنّ غير الغربيين الآخرين هم بالتالي محدودو التفكير. علينا أن نتجاوز هذه الحيلة كما يقول دوبويسون: «علينا أن نتجاوز وصف المفاهيم التي ابتكرها الغرب وحده بأنّها كلّية وكونيّة؛ ذلك أنّ نطاق هذه المفاهيم سيبقى دوماً أحد أدوات الصراع، ولا يمكن أن تصبح هذه القيم كونيّة إلا إن تمّ تدمير الآخرين واستئصالهم على يدينا»(١٨٥).

إنّ قوّة عبارات دوبويسون تجبرنا على الوصول إلى النقطة الحاسمة الثانية، وهي أن نستخلص من هذا العرض لمفهوم الدين في الثقافات غير الغربية بأنّ مفهوم الدين قد تمّ تبنّيه لأنّه مفيد في تحقيق أهداف وأغراض معيّنة. بعبارة أخرى، فإنّ «الدين» ليس أداة علميّة محايدة ولكنّه يطبّق ضمن ظروف تتعلّق بترتيبات السلطة. فكما رأينا، يبدو هذا واضحاً بدرجة كبيرة في ظروف السلطة الاستعمارية المباشرة، كما في حالة إفريقيا والهند، ولكنّه ينطبق أيضاً بطريقة أوسع على «انفتاح» آسيا على الغرب في القرنين التاسع

---

(١٨٤) Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, translated by William Sayers (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), p. 6.

يقترح دوبويسون التخلّي عن مصطلح «الدين» واستعمال مصطلح «التشكل الكوزموجرافي»، والذي يشمل الكاثوليكيّة والإسلام والفيديّة، كما يشمل أيضاً الأفلاطونيّة والماركسيّة والإلحاد والقوميّة وكلّ التشكيلات التي تقدّم تصوّراً شاملاً للكون، (ص١٧ ـ ٢٢).

(١٨٥) المصدر نفسه، ص٢١.

عشر والعشرين. بعبارات أخرى، فإنّ معرفة الآخر غير الغربي قد أتاحت بدرجة ما التحكّم بالشعوب الأخرى، خاصة أنّ هذه المعرفة كانت مستوعبة ضمن النظام الغربي للتصنيفات، أي في الطريقة الغربيّة لتحديد ما هو دين وما هو ليس بدين. لقد تحدّث هوستن سميث Huston Smith ـ وهو أحد أعظم الشخصيات في القرن العشرين في دراسة أديان العالم ـ عن هذه النقطة بصراحة محذراً:

«إنّ الدوافع التي تدفعنا نحو فهم العالم متعددة. مؤخّراً، وبسبب التفجيرات، ذهبت إلى قيادة سلاح الجوّ وأعضاء الكليّة في قاعدة ماكسويل الجويّة بالقرب من مونتغومري في ولاية ألباما لأحاضر أمام ألف ضابط تمّ اختيارهم حول الأديان الأخرى. لم أدرّس طلاباً أكثر حرصاً من هؤلاء. ولكن، ماذا كانت دوافعهم؟ على مستوى فرديّ، أظنّ أنّ العديد منهم كان لهم دوافع مختلفة، ولكن كمجموعة، كان اهتمامهم متعلّقاً بأنّهم قد يتعاملون يوماً ما مع البشر الآخرين، الذين يدرسونهم باعتبارهم حلفاء أو خصوم أو رعايا محتملين تحت الاحتلال العسكري. وفي تلك الظروف، سيكون مهمّاً بالنسبة إليهم أن يتمكنوا من التنبّؤ بتصرّفاتهم، وإخضاعهم إذا لزم الأمر، والسيطرة عليهم في المراحل التالية لذلك. هذا أحد الأسباب الرئيسيّة لرغبتهم في معرفة الآخرين. وقد يكون هذا السبب ضرورياً؛ ومن المؤكّد أننا لا نملك الحقّ في ازدرائه طالما أننا نطلب من الجيش أن يقوم بالمهمّة التي وضعناها له»[(١٨٦)].

بعبارات أكثر تحديداً، لقد استعمل خطاب «الدين» لتقديم أداة للمقارنة لتُظهر بأنّ الممارسات غير الغربيّة ناقصة بالمقارنة مع المسيحيّة والثقافة الغربيّة بالعموم. والأهمّ من ذلك ربما، هو أنّ خطاب «الدين» هو أداة للعلمنة، ولتطويق العناصر المهمّة في الثقافات غير الغربيّة وتحويلها إلى شؤون فرديّة تتعلّق بالعالم غير السياسي للاعتقاد. إنّ المفارقة الساخرة هنا، كما يقول راسل مك كوتشوين Russell McCutcheon، هي أنّ مفهوم الدين من

---

(١٨٦) Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: Harper and Row, 1958), pp. 7 - 8,
ورد في:
McCutcheon, «The Imperial Dynamic in the Study of Religion: Neocolonial Practices in an American Discipline,» p. 287.

حيث هو ذاتي، متعلّق بالضمير الفردي وغير متصل بالعوامل الماديّة، يصبح منفصلاً عن قضيّة السلطة، ومن ثمّ فإنّه يصبح بحدّ ذاته أداة لاستراتيجيّة السلطة الاستعماريّة وما بعد الاستعماريّة[١٨٧]. إنّ الفكرة القائلة بأنّ هناك ظاهرة عابرة للثقافة تدعى الدين، ولديها نزوع خطير نحو العنف ـ ومن ثمّ فينبغي أن يتمّ تدجينها ـ ليست فقط إساءة وصف للواقع، بل ينبغي أن يتمّ التحقيق بشأن السلطة التي تشرعن لها هذه الفكرة. فمحاولة تدجين ممارسات معيّنة كالدين، داخل البيت أو خارجه، ليست فكرة بريئة من الاستعمالات والأغراض السياسيّة.

تعريف/ تحديد الدين

إذا وصلنا إلى نتيجة أنّ الدين هو منتج حداثي وغربي، فهل الدين على الأقل مفهوم متسق في الغرب الحديث؟ وإذا كانت هذه المقولة قد تأسست في الغرب وفي الثقافات المتأثّرة بالغرب، فهل يمكننا استعمال هذا المصطلح كأداة تحليليّة موضوعيّة للتمييز بين الديني والعلماني، ومن ثمّ أن نقرر الجملة القائلة بأنّ «الدين أكثر نزوعاً للعنف اليوم من الأيديولوجيات والمؤسسات العلمانية»؟ في هذا القسم، سأُظهر بأنّ فكرة «الدين» لاتزال محلّ خلاف كبير حتى في الغرب الحديث، وسأحاجج بأنّ القدرة على تحديد ما يعتبر ديناً وما لا يعتبر هي في الجزء الأكبر منها مسألة مرهونة بالكيفيّة التي ترتّبت بها السلطة العموميّة في الغرب وفي بقيّة العالم.

لعلّ ويلفريد كانتويل سميث كان أوّل من اقترح الاستغناء عن مصطلح الدين برمّته، مستنتجاً بأنّ المصطلح «مشوّش، وغير ضروري، ويسبب المزيد من التشوّه»[١٨٨]. يحاجج سميث بأنّ مفردة الدين هي تجسيد غير مفيد لفكرة ليست موجودة أصلاً. وقد بقي مصرّاً على أنّ من الممكن للمرء أن يكون متديّناً دون مفهوم الدين، في حين أنّ صيغة الصفة «ديني religious» يمكن أن تكون حلّاً لا يقع في خطر التجسيد، لأنّها تُشير إلى حالة الإيمان الشخصيّة، والتي هي أمر ثابت في قلوب البشر عبر التاريخ والجغرافيا.

---

(١٨٧) McCutcheon, Ibid., p. 281.

(١٨٨) Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 19 and 50.

توجد هذه الحالة الشخصيّة ولكنّها ليست «شيئاً»؛ فالإيمان هو حالة جوّانيّة في القلب والعقل. علاوة على ذلك، فإنّ الإيمان مسألة عابرة للتاريخ والثقافة، ولذا فإنّ سميث كان يريد أن يقول: «لقد كان الإنسان دوماً وفي كلّ مكان ما نطلق عليه اليوم (دينياً)»[١٨٩].

على الرغم من أنّ عمل سميث التاريخي يحمل إشارات قويّة عن ضرورة ترك المقاربة الجوهرانيّة للدين، إلا أنّ سميث نفسه لم يكن قادراً على الهرب تماماً منها؛ فالإيمان بالنسبة إلى سميث هو حالة جوّانيّة كلّية تتجلّى لاحقاً في صور خارجيّة. على أنّ الإيمان لا يمكن أن يفهم حقّاً إلا باعتباره متداخلاً مع الممارسات البرّانيّة المتموضعة في التاريخ. ينتقد سميث الأكويني لأنّه ربط الدين religio بالدوافع الداخليّة والتعبيرات الخارجيّة. ولكن، بالنسبة إلى الأكويني، كما رأينا سابقاً، فإنّ ما هو داخلي وما هو خارجي ليسا شيئين مختلفين جوهرياً؛ فالدين religio، باعتباره فضيلة، يستتبع غرس مجموعة من العادات عبر الانضباط الجسدي، وهي عادات متعلّقة بظروف تاريخيّة متغيّرة. بالنسبة إلى سميث، فإنّ هذه الأشكال الخارجيّة ليست سوى قشرة تحيط بلبّ الإيمان. وكما يُشير طلال أسد، فإنّ مفهوم سميث عن الإيمان يُقيم تفرقة بين المرء صاحب الإيمان بعقيدة، والمرء الذي لا يمتلك عقيدةً يمكن ملاحظتها؛ كما أنه ينسجم تماماً مع التفرقة الغربيّة الليبراليّة بين التديّن الشخصي والحيّز العمومي. وبغضّ النظر عن عمل سميث التاريخي المتقن، فإنّ مفهومه الشخصيّ والأخرويّ عن «الإيمان الديني» لا يمتلك جذوراً تاريخيّة متينة، ومن ثمّ فإنّه يأخذنا من التساؤل عن الكيفيّة التي يتمّ بها تعريف الديني، إلى السؤال عمّن يقوم بهذا التعريف؟ ولأيّ غرض؟[١٩٠].

على الرغم من أنّ سميث لم يطرح هذه الأسئلة أبداً، فإنّ عمله قد ألهم جيلاً جديداً من العلماء لفعل ذلك. لقد انتقد هؤلاء العلماء التعريفات الجوهرانيّة للدين، كالتي يستعملها صراحةً أو ضمناً العلماء الذين تفحّصنا طروحاتهم في الفصل الأوّل (باستثناء ريتشارد وينتز). إنّ المشكلة في هذه

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ص١٨، ٢٠ و١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٩٠) Asad, «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *the Meaning and End of Religion,*» pp. 214 - 217.

النظريات عن الدين والعنف كما رأينا ليست في أنّ تعريفاتها للدين غامضة الحدود. المشكلة هي أنّها ليست واضحة بما فيه الكفاية في تحديد ما يعتبر ديناً وما لا يُعتبر: فأشياء مثل المسيحيّة والبوذيّة والشنتو هي أديان بصورة بديهية، بينما تُعتبر أشياء مثل القوميّة والماركسيّة ظواهر علمانيّة. بإظهاره كيف أنّ مفهوم الدين مرتبط دوماً بالتاريخ والثقافة، فتح ويلفريد كانتويل سميث الباب أمام طرق جديدة في البحث والتحقيق في الدين. وبدلاً من التعامل مع الأديان باعتبارها كيانات بحدود واضحة وبكونها دينيّة بصورة بديهية، بدأ العلماء في إظهار أنّ البحث فيما يعتبر وما لا يعتبر ديناً مسألة تستحقّ البحث.

المقاربات الجوهرانيّة

تحاول التعريفات الجوهرانيّة للدين أن تفصل ما يُعرّفه العلماء الغربيون منذ القرن التاسع عشر على أنّه أديان العالم من الظواهر الأخرى بناء على ما يعتقدون أنّه طبيعة الواقع. غالباً ما تكون نقطة البداية هي مسألة الإيمان بالإله أو بالآلهة، ولكن اعتبار هذه النقطة معياراً وحيداً يُعتبر تقييداً مبالغاً فيه، لأنّ ذلك سيستثني بعض أنظمة الإيمان التي تعتبر جزءاً من أديان العالم، كالبوذيّة والكونفوشيّة والطاويّة. ومن ثمّ فعادةً ما يتمّ استعمال مقولة «المفارق أو المتعالي» بدلاً من «الإله أو الآلهة»، بحيث تُعتبر النيرفانا البوذيّة بديلاً مقبولاً. أُريد لمقولة «المفارق» أن تكون مفهوماً شاملاً يُغطّي مفهوم «الإله» وظواهر أخرى، ولكن شموليتها تعتمد على الكيفيّة التي يتمّ تعريفها بها. يُنكر العديد من العلماء، على سبيل المثال، أنّ الكونفوشيّة تحمل أي معنى مفارق[١٩١]؛ يقول جان بريمر Jan Bremmer بأنّ «آلهة الإغريق لم تكن مفارقة، بل كانت منخرطة بشكل مباشر في العمليّة الطبيعيّة والاجتماعيّة»[١٩٢]. على الجانب الآخر، بقدر ما يتمّ تعريف المفارق بشكل شامل، فإنّ شموليّته تصبح خارج السيطرة. بعبارة أخرى، حين يتمّ توسيع تعريف الدين ليضمّ جميع الأشياء التي يُريد العلماء ضمّها تحته، يصبح من

(١٩١) Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, p. 42.

(١٩٢) Jan Bremmer, *Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 5.

الصعب حينها أن يتمّ استثناء كلّ الأشياء التي يُريد العلماء استثناءها منه. حين يصبح المفارق هو بؤرة تركيز تعريف الدين، فليس ثمّة مبرر حينها للافتراض بأنّ كل ما يتم اعتباره جزءاً من أديان العالم سيكون خاضعاً لهذه المقولة. كما يُشير تيموثي فيتزجيرالد، فإنّ فكرة المفارق يمكن أن تضمّ «مفهوم «الأمّة»، والأرض، ومبادئ الإنسانيّة، والأسلاف، والشيوعيّة، ومفاهيم الأتمان والبرهمان الهندوسيّة، وربّات الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو مفهوم «الحديث البارد» عند شعوب الدينكا، كما يُمكن أن تضمّ التنوير (بمعانٍ مختلفة بعض الشيء)، والحقّ بالملكيّة الخاصّة، والسحر، والإيمان بالقدر والمصير، وحمل مريم بلا دنس»[١٩٣]، وغير ذلك.

إنّ المشكلة الكامنة في مفهوم المفارق هي أنه في سبيل وضع اليهوديّة والبوذيّة تحت الخانة نفسها أصبح غامضاً. يمكن أن يُصبح المفهوم أكثر وضوحاً بالتركيز على السياقات والطرق التي يُستعمل بها. ولكن كلما تحدد المفهوم في سياقاته واستعمالاته، أصبح أقلّ فائدة في وضع جميع هذه الظواهر تحت عنوان واحد. حين بَدَأَتْ دراسة أديان العالم على يد علماء مسيحيين في القرن التاسع عشر، كان معنى مصطلح مثل «المفارق» يكاد يكون مصمماً على مقاس التعريفات اللاهوتيّة المسيحيّة ـ اليهوديّة للمفارق بناء على صلته بالإله الخالق للعالم. ولما كانت البوذيّة تخلو من مفهوم الإله الخالق، فإنّ من الصعب أن نرى كيف يُمكن أن يتلاءم مفهوم المفارق معها دون أن نلوي عنق البوذيّة لتُلائم تصوّراتنا. لا يعني هذا أنّ المصطلح لا يُمكن أن يُستعمل لوصف تقليدين ثقافيين مختلفين، ولكن ما أريد قوله هو أنّ فائدة مثل هذه المصطلحات لا تتأتّى إلا بالتحليل المفصّل والمعمّق للسياقات المخصوصة، فلا يجب أن يُزجّ بالمصطلح كجزء من التعريف الذي يُراد له أن يحدد سلفاً بأنّ المسيحيّة والبوذيّة هما نوعان من جنس واحد. لا يمكن استعمال مصطلح «مفارق» في سياق البوذيّة إلا بمحاولة تجاهل الخلفيّة اللاهوتيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة له وجعله أكثر غموضاً وعموميّة. في هذه الحالة، سيفقد المصطلح خصوصيّته وتحديده، ولا يعود ثمة مبرر للافتراض بأنّ القوميّة، على سبيل المثال، لا تنتمي لنفس المقولة

---

(١٩٣) Timothy Fitzgerald, «A Response to Saler, Benavides, and Korom,» *Religious Studies Review*, vol. 27, no. 2 (April 2001), p. 114.

كاليهوديّة والبوذيّة. إن كان «المفارق» يُشير لحقيقة تتجاوز التجربة الإنسانيّة العاديّة في العالم الماديّ وتوحّدها، فمن الصعب أن نتخيّل مرشّحاً أفضل ليُوصف بـ«المفارق» من «الجماعة المُتخيّلة» التي تُشكّل الأمّة. ولعلّ المصطلح الشائع «الدين المدني» يعترف بهذه الحقيقة. إنّ المشكلة لدى العلماء الذين يستعملون تعريفات جوهرانيّة للدين هي أنّهم لا يُريدون إدراج «القوميّة» ضمن تعريف الدين. لماذا؟ لأنّه يُقال بأنّ القوميّة ظاهرة علمانيّة؛ ولكن تعيين الحدود بين الديني والعلماني يعتمد على تعريف الدين، وهو ما يحدد موضع القسمة بين الديني والعلماني. إنّ إقامة تعريف الدين على مفهوم «المفارق» لا يبدو واعداً في هذا السياق.

تظهر مشكلات مشابهة مع التعريفات الأخرى التي تحاول أن تفصل الدين عن العلماني بالإحالة إلى نوعين من النظرة إلى الواقع: التجريبي ـ فوق التجريبي، والطبيعي ـ الفائق للطبيعة، والإنسان ـ الإنسان الفائق. مثل هذه التصوّرات عن وجود نوعين من النظر إلى الواقع لها تاريخ معيّن في الغرب ولا يمكن افتراضها دون إشكالات على جميع الثقافات؛ وكثير منها لا تُقسّم العالم بنفس الطريقة. يُحدد الأنثروبولوجي بريان موريس Brian Morris الدين بالظواهر التي تبدو فوق تجريبيّة، ولكن كما يُشير فيتزجيرالد، فإنّ جميع القيم هي أمور فوق تجريبيّة، بما فيها القيم العلمانيّة كالحريّة وحقوق الإنسان(١٩٤). كما أن التمييز بين الطبيعي والفائق للطبيعة يفشل أيضاً في تقديم الأساس لتعريف عابر للثقافة والتاريخ للدين، لأنّ مثل هذا التمييز ليس بديهيّاً ولا مسلّماً به. في بعض الثقافات غير الغربيّة، ليس واضحاً على الإطلاق ما إذا كان ما يُطلق عليه الغربيّون «فائقاً للطبيعة» منفصلاً أنطولوجياً عن الطبيعة أو ما إذا كان جزءاً منها، كما أن بعض هذه الثقافات لا تمتلك مفهوماً للطبيعة من الأساس؛ فهل يمكن للأرواحيين، على سبيل المثال، أن يُقيموا مثل هذا التمييز بين الطبيعي والفائق للطبيعة؟ حتى في الغرب ما قبل الحديث، كما يُشير نيكولاس لاش Nicholas Lash، لم يكن ثمّة تمييز مفهومي بين الطبيعة أو الفائق للطبيعة كعالمين منفصلين أنطولوجياً. وحتى القرن السابع عشر، كانت تُستعمل مفردة «فائق للطبيعة» بصيغتها الظرفيّة أو

(١٩٤) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 12.

بصيغة النعت للإشارة إلى من يقوم بشيء يتجاوز ما يُتوَقّع عادة منه، كشخص يتصرّف بصدق وعدالة مطلقة بهبة الربّ ونعمته، ومن ثمّ فإنّ مصطلح فائق للطبيعة لا يمكن أن ينطبق على الإله[١٩٥]. إنّ تعريف الدين باعتبار أنّه علاقة مع كائنات فائقة للإنسان لا يعتمد بالضرورة على قسمة طبيعي - فائق للطبيعة، ومن ثمّ فإنّه يترك الإمكانيّة مفتوحة لأنّ تكون الكائنات فوق الطبيعيّة جزءاً من الطبيعة وإن كانت أكثر قوّة من البشر. ولكن هذا التعريف يترك مشكلة تحديد ما هو هذا الفائق للإنسان في أيّ ثقافة من الثقافات مشكلةً قائمة. فهل البوديساتفا [المستنير البوذي] إنسان فائق؟ الأسلاف؟ الأباطرة؟ المخلوقات الفضائيّة؟ القديسون؟ الحيوانات المقدّسة؟ المشاهير؟ كما يُشير بالاجانجادارا، فإنّ مقولة «فائق للإنسان» تتضمّن التراتبيّة التالية: الله ← الإنسان ← الحيوانات، في ترتيب تنازلي، وهي تراتبيّة متجذّرة بعمق في التقاليد اليهوديّة المسيحيّة، ولكنّها غائبة عن الثقافة الهنديّة، حيث تُعبد الأبقار باعتبارها مقدّسة. المشكلة الأعمق هي أنّ القسمة بين التفاعل مع الكائنات الفائقة للإنسان ومع الكائنات التي ليست كذلك لا يقول لنا شيئاً مهمّاً بالضرورة، بل إنّه أحياناً يحجب الظاهرة بدلاً من إيضاحها؛ فعلى سبيل المثال، يقول فيتزجيرالد بأنّ الطقوس التي تُقام لإرضاء الأشباح الغاضبة في اليابان لا يُمكن أن تُفهم دون الإحالة إلى قيم مثل التراتبيّة، والاختلاف، والنقاء، واليابانويّة japaneseness. ولكن هذه القيم يُعاد إنتاجها في جميع المؤسسات اليابانيّة الكبرى؛ الشعائر الموجّهة للإمبراطور، والرؤساء، والشركاء، والغرباء، والقرود، وهي على نفس الأهمّية لفهم هذه القيم من الطقوس الموجّهة للأشباح والكامي. ولا فائدة تُرتجى من تقسيم كلّ ذلك إلى قائمة - توصف بالدينيّة - تضمّ الكائنات الفائقة للبشر وقائمة أخرى تضمّ البقيّة. في الحقيقة، فإنّ الكثير يفوتنا بهذا التقسيم الاعتباطي. حيث يصبح من الصعب، على سبيل المثال، شرح لماذا يستمر البشر الذين يدّعون عدم الإيمان بالكائنات فوق البشريّة بأداء الطقوس الموجّهة لهم[١٩٦].

إنّ المشكلة فيما يتعلّق بالتعريفات الجوهرانيّة للدين ذات وجهين:

(١٩٥) Nicholas Lash, *The Beginning and the End of «Religion»* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), p. 168.

(١٩٦) Fitzgerald, Ibid., pp. 24 - 25.

الأوّل، أنّ تعريف الدين بمصطلحات «المفارق»، أو «المقدّس»، أو «الفائق للطبيعة»، أو «فوق التجريبي»، أو ما شابهها يطرح سؤالاً مُشكلاً حول ما تعنيه هذه المصطلحات على وجه الدقّة. فإنّ تم توسيع إطار هذه المصطلحات فإنّها ستغدو غامضة بما يكفي لكي تصبح عابرة للثقافات، ومن ثمّ فإنّها ستصبح شموليّة إلى درجة أنّها ستحطّم حدود مقولة الدين وتَعوق استثناء الأمور التي لا يُراد إدراجه ضمنها، وحينها سيصبح استثناء أنظمة من الاعتقادات والممارسات من قائمة أديان العالم أمراً اعتباطياً وغير مبرر، ولن يكون ثمّة مبرر لاستثناء كلّ الأشياء التي يُريد الجوهرانيون استثناءها من مقولة الدين. أما الوجه **الثاني** للمشكلة، وهو الأكثر أهميّة لغرضنا هنا، فهو أنه حتى لو تمكّن أحد ما من وضع طريقة متسقة، عابرة للتاريخ والثقافة، لفصل الدين عن الظواهر العلمانيّة، فليس ثمّة سبب يدعونا للاعتقاد بأنّ هذا التقسيم سيخبرنا بأي شيء مفيد أو مثير للاهتمام حول الظواهر التي يصنّفها، فكما يقول وليام أرنال، فقد يكون ثمّة طريقة منطقيّة لتقسيم ظواهر العالم إلى أشياء زرقاء وأشياء ليست زرقاء، ولكن هذا لن يبرر الإتيان بنظريات عامّة حول طبيعة الزُرْقة أو إقامة أقسام جامعيّة لدراسات الزرقة[١٩٧]، حتى لو تمكّن أحد من تقديم تعريف متسق، عابر للثقافة والتاريخ، للدين، ليضمّ أشياء كالمسيحيّة والكونفوشيّة والبوذيّة ويستثني أشياء كالماركسيّة والقوميّة والرأسماليّة، فإنّ هذا لم يقل لنا شيئاً جديراً بالاهتمام عن أسباب العنف. ومن المؤكّد أن استثناء الماركسيّة، والقوميّة، والرأسماليّة قَبْلياً من البحث في العنف هو أمر في الحقيقة يهدف إلى خدمة أغراض أيديولوجية تشوّه نتائج أي دراسة سلفاً.

المقاربات الوظيفيّة

للأسباب التي سبقت، يُفضّل العديد من العلماء التعريفات الوظيفيّة للدين، والتي تحاول أن تكون أكثر شمولاً للظواهر. فالتعريفات الوظيفيّة لا تركّز على محتوى أو جوهر نظام الاعتقاد، بل على الطريقة التي يعمل بها هذا النظام على المستويات الاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة في سياسات محددة: «تُفضّل الوظيفيّة تعريف (الدين) لا من خلال التركيز على موضوع

---

(١٩٧) Arnal, «Definition,» pp. 27 - 28.

الإيمان الديني، وإنما بالتركيز على كيفيّته (أي الدور الذي يلعبه الإيمان في حياة الناس). إنّ الحاجات الفرديّة والاجتماعيّة محددة، والدين مُعرّف كنظام يحاول من خلال عقائده وممارساته أن يستجيب لهذه الاحتياجات»[١٩٨]. أُعيد هنا إيراد المثال الذي استعملته في الفصل الأوّل، إن كان هناك مسيحيّ لا يمارس الواجبات المسيحيّة ويدّعي الإيمان بالإله، ولكن هيكل حياته يدور حول مطاردة الفوائد في سوق السندات وحول الدفاع الأيديولوجي عن السوق الحرة، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ «الرأسماليّة هي دينه» فكرة تستحقّ الاهتمام الجدّي. نتيجة لذلك، فإنّ المقاربات الوظيفيّة تعود إلى المعنى الأوسع لكلمة دين religio في الرومانيّة الكلاسيكيّة: أي شكل من الرباط الالتزامي أو الإخلاص الذي يصوغ العلاقات الاجتماعيّة للمرء.

يُعدّ إميل دوركهايم رائد المقاربات الوظيفيّة الحديثة للدين. وفقاً لدوركهايم، فإنّ «الدين هو نظام موحّد من الاعتقادات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدّسة، أي الأشياء المتمايزة عن غيرها والمحاطة بالحرمة»[١٩٩]. إنّ تعريف دوركهايم للدين يعتمد إذاً على التمييز بين المقدّس والمدنّس. ولكن دوركهايم لا يُحدد المقدّس والمدنّس بناءً على محتوياتهم، فبالنسبة إلى دوركهايم، يمكن لأيّ شيء أن يعتبر مقدّساً لمجتمع ما[٢٠٠]. فالمهم ليس هو المحتوى بل الوظيفة، أي الكيفيّة أو الطريقة التي يعمل بها شيء في مجتمع معيّن. في أيّ مجتمع، وفقاً لدوركهايم، يتمّ تنحية أشياء بعينها باعتبارها مقدّسة كترميز للتضامن الجماعي بين أعضاء المجتمع. إنّ المقدّس هو إعادة تمثيل للمجتمع ككل لنفسه. إنّ محتوى الرمز أمرٌ اعتباطيّ؛ فما يهمّ هنا هو الطريقة التي يعمل بها لتدعيم النظام الاجتماعي. بالنسبة إلى

---

(١٩٨) Peter B. Clarke and Peter Byrne, *Religion Defined and Explained* (New York: St. Martin's, 1993), p. 7,

ورد في: المصدر نفسه، ص٢٤.

(١٩٩) èmile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Carol Cosman (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 46.

(٢٠٠) يقول دوركهايم: «إنّ القوّة الدينيّة هي الشعور بالجماعيّة في الأفراد، ولكنّها مُسقطة خارجاً وموضوعية بالنسبة إلى العقول التي شعرت بها. وهي تصبح موضوعيّة بتركّزها في موضوع يصبح مقدّساً، ويُمكن لأيّ موضوع أن يلعب هذا الدور». انظر: المصدر نفسه، ص١٧٤.

دوركهايم، لا يهم فيما إذا كان العَلَم الأمريكي لا يُحيل إلى الإله. فهو على الرغم من ذلك موضوع مقدّس ـ وربما الأكثر قداسة ـ في المجتمع الأمريكي ومن ثمّ فإنّه موضوع للتبجيل الديني[٢٠١].

تتمتّع المقاربات الوظيفيّة بميزة أنّها تقوم على الملاحظة الإمبريقيّة للسلوك الفعلي للبشر، وليس على افتراض ما يؤمن به البشر في أحوالهم العقليّة الداخليّة غير القابلة للملاحظة، كما أنها أقلّ ميلاً إلى حصر «الدين» بمجموعة اعتباطيّة وحصريّة من أديان العالم. أما مشكلة المقاربة الوظيفيّة فهي أنّها توسّع مقولة الدين إلى درجة تُفقدها المعنى؛ فإذا كانت معظم الأنظمة الأيديولوجية وأنظمة الممارسات قابلة لأن تكون ديناً، فإنّ وصف شيء بأنّه دينيّ لا يساعدنا إطلاقاً في تمييزه عن أي شيء آخر. والخطر، كما رأينا في الفصل الأوّل، هو أننا سننتهي مع مقولة ريتشارد وينتز بأنّ «معظمنا ربما يفعل أشياء سيّئة باسم الدين». لقد أدرك وينتز كم هي المقاربة الجوهرانيّة للدين اعتباطيّة، ولكنّه استنتج خطأً بأنّ توسيع مقولة الدين سيفيدنا في فهم العنف.

وفقاً لفيتزجيرالد، فإنّ الأشياء التالية يمكن أن يتمّ تناولها تحت عنوان الدين في الأعمال المنشورة لعلماء الدراسات الدينيّة: الطوطم، أساسيات الهيراركيّة، كعك الكريسماس، السحر، الواقع غير المشروط، حقوق الإنسان، جوهر القوميّة، الماركسيّة، الفرويديّة، مراسم الشاي، الطبيعة، والأخلاق[٢٠٢]. يورد كول دورهام Cole Durham وإليزابيث سيول Elizabeth Sewell أمثلة عن الرياضات، وأيديولوجيا السوق الحرة، والرياضيات، والإيمان بإمكانيّة وجود انصهار بارد، والعلاجات النفسيّة المتطرّفة، واستعمال الطعام الصحّي، بل وتمّت مناقشة فكرة العدم نفسه تحت عنوان الدراسات الدينيّة[٢٠٣]. ويمكن لأيّ منا أن يُضيف المزيد إلى هذه القائمة.

---

(٢٠١) انظر تعليقات دوركهايم على الأعلام المقدسة، في: المصدر نفسه، ص١٥٤، ١٦٥ و١٧٤.

(٢٠٢) Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, p. 17.

(٢٠٣) W. Cole Durham, Jr., and Elizabeth A. Sewell, «Definition of Religion,» in: James A. Serritella [et al.], eds., *Religious Organizations in the United States: A Study of Legal Identity, Religious Freedom and the Law* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2006), pp. 3 - 5.

فقد قضى تشارلز براينت، أحد قضاة المقاطعات الأمريكيّة، في عام ٢٠٠١ بأنّ الجمعيات التي تعمل على مساعدة مدمني الكحول تمثّل ديناً هي الأخرى[٢٠٤]. كما أن العديد من الملحدين الإنسانويين يعتبرون بأنّهم يدينون بـ«دين الإنسانيّة». لقد رأى هربرت شنايدر Herbert Schneider بأنّ دين الإنسانويين هو «جهد لتحرير الإيمان والإخلاص الديني من دوغما المؤمنين اللاهوتيين والمعتقدين بالقوى الفائقة للطبيعة»[٢٠٥]. كما أن بول كاروس Paul Carus، مؤسس دار نشر القاعة المفتوحة قد نشر كتاباً بعنوان **«دين العلم»**[٢٠٦]. في حين يرثي اللاهوتيّ دوروثي سولي Dorothee Sölle قائلاً بأنّ «الدين الجديد هو الاستهلاكيّة»[٢٠٧]. وقد أثبت البحث الذي أجراه راسل بيلك، وميلاني والندروف، وجون شيري هذه الملاحظة، حيث استنتجوا بأنّ السلوك الاستهلاكيّ يعرض خصائص العلمنة كما عرّفها دوركهايم ومرسيا إلياد[٢٠٨].

قد نتمكّن من تجاهل هذه الاستعمالات لمصطلح الدين باعتبارها مجرّد استعارات مجازيّة، كما لو أنّ هؤلاء الكتّاب كانوا يعنون بأنّ هذه الأفكار والممارسات تتصرّف على نحو مشابه لتصرّف الدين، ولكنّها ليست أدياناً. ولكن الحقيقة هي أنّ الوظيفيّة تؤكّد على أنّ الطريقة المتسقة الوحيدة لدراسة الدين هي أن نضمّ كلّ شيء يتصرّف مثل الدين تحت عنوان الدين، سواء أكانت التصنيفات الغربيّة التقليديّة تعتبره ديناً أم لا. فلا توجد طريقة أمامنا

---

(٢٠٤) Greil and Bromley, «Introduction,» p. 3.

(٢٠٥) Herbert Schneider,

ورد في:

Timothy Fitzgerald, «Experience,» in: Braun and McCutcheon, eds., *Guide to the Study of Religion*, p. 135.

(٢٠٦) Robert H. Sharf, «The Zen of Japanese Nationalism,» in: Lopez, Jr., ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, pp. 116 - 121.

(٢٠٧) Dorothee Slle, «Thou Shalt Have No Other Jeans before Me,» in: Jürgen Habermas, ed., *Observations on the Spiritual Situation of the Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), p. 159.

(٢٠٨) Russell W. Belk, Melanie Wallendorf, and John F. Sherry, Jr., «The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey,» *Journal of Consumer Research*, vol. 16 (June 1989), pp. 1 - 38.

على الرغم من أنّ المؤلّفين يستمرون بالتعامل مع الاستهلاكيّة باعتبارها ظاهرة علمانيّة بدلاً من أن تكون «دينيّة بشكل رسمي»، فإنّهم يؤكّدون بأنّ العلمانيّ، في المجتمعات المعاصرة، قد تمّ جعله مقدّساً في حين تمّت علمنة الديني، وهو ما يُشير إلى مقاربتهم الوظيفيّة في تعريف الدين.

سوى أن نرفض الاستثناءات القَبْليّة والاعتباطيّة من مقولة الدين، لكي نتمكّن من فهم ما هو الدين وكيف يعمل في مجتمع معيّن.

إنّ كتاب ديفيد لوي David Loy «**دين السوق**» مثالٌ جيّد لهذه المقاربة؛ يقول لوي:

«من المعروف أنّ تعريف الدين أمرٌ صعب. وإذا تبنينا الرؤية الوظيفية وفهمنا الدين على أنّه ما يُقدّم لنا أساساً نقف عليه عبر تعليمنا ما هو العالَم وما هو دورنا فيه، حينها سيكون من الواضح لنا أنّ الأديان التقليديّة أصبحت أقلّ تحقيقاً لهذا الدور، لأنّ أداء هذه الوظيفة أصبح مُناطاً بأنظمة اعتقاد وأنظمة قيم أخرى. فقد أصبح العلْم اليوم بديلاً أقوى لتفسير العالم، وأصبحت الاستهلاكيّة نظام قيم أكثر جاذبيّة. أما سلالة الأديان الأكاديميّة فهي الاقتصاد، الذي أصبح أكثر (العلوم الاجتماعيّة) تأثيراً. واستجابة لذلك، فإنّ هذا البحث يحاجج بأنّ نظامنا الاقتصاديّ القائم ينبغي أن يُفهم باعتباره ديننا، لأنّه أصبح يحقق وظيفة دينيّة بالنسبة إلينا»[٢٠٩].

وفقاً للوي، فإنّ الاقتصاد هو لاهوت الدين الذي يضع السوق كإله له: «إنّ انهيار الشيوعيّة ـ التي يجب أن تُفهم باعتبارها هرطقة في وجه الرأسماليّة ـ أوضحت أكثر وأكثر بأنّ السوق قد أصبح هو أوّل دين عالميّ حقاً، يربط زوايا العالم بأجمعه إلى رؤية كونيّة وإلى مجموعة من القيم، وغالباً ما نتجاهل رؤية السوق الدينيّة لأننا نصرّ على اعتباره شأناً (علمانياً)»[٢١٠]. لماذا نصرّ على رؤية هذه الأشياء على أنّها شؤون علمانيّة؟ يُجيب لوي، بأننا نفعل ذلك لنسمح للنظام الاقتصاديّ السائد بأن يبدو طبيعياً وحتمياً. فأن تكون في العالم العلماني يعني أن تكون في عالم من «الحقائق والوقائع» تاركاً وراء ظهرك عالم «القيم» الديني. وما نستفيده من التعامل مع اقتصاد السوق على أنّه ديننا، هو أنه يمكننا حينها أن ننظر إلى اقتصاد السوق على أنّه طريقة مخصوصة وطارئة في رؤيتنا للعالم، لا باعتباره ترتيباً حتمياً خاضعاً لقوانين الطبيعة الضروريّة[٢١١]. إنّ عدم قدرتنا على رؤية أيديولوجيا

---

(٢٠٩) David R. Loy, «The Religion of the Market,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, no. 2 (Summer 1997), p. 275.

(٢١٠) المصدر نفسه.

(٢١١) المصدر نفسه، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

السوق على أنّها دين، هي نفسها جزءٌ مهمّ في نجاح أيديولوجيا السوق كدين. فكلما زاد اقتناعنا بأنّ نظامنا الاقتصاديّ ليس دينياً، وإنما علمانيّ، أصبح إخلاصنا للسوق قادراً على مراوغة الفحص النقدي، وبدا أمراً لا مفرّ منه.

إنّ لوي هو واحد من عدد كبير من المفكّرين الذين نظروا إلى اقتصاد السوق على أنّه دينيّ. لقد اقتبس كارل ماركس من شكسبير حين وصف المال بأنّه «الإله المرئيّ!». بالنسبة إلى ماركس، فإنّ «القوّة الإلهيّة للمال» تكمن في قدرته على جعل كلّ الأشياء متساوية على المستوى المجرّد(٢١٢). ويرى ماركس بأنّه ليس من قبيل المصادفة أنّ النقود قد سكّت أوّل ما سكّت في المعابد القديمة، ومن ثمّ فإنّه يطلق على المال لقب «الإله بين السلع»(٢١٣). ينصّ جيورج سيمل Georg Simmel في كتاب «**فلسفة المال** (١٩٠٠)» بأنّ المال يمتلك «علاقة وثيقة بمفهوم الإله»، ويُشير إلى المال كبديل عن المقدّس(٢١٤). أعلن نورمان براون Norman Brown في تحليله النفسيّ للتاريخ (**الحياة في مواجهة الموت** ١٩٥٩) بأنّ «تجمّعات المال» هي «الوريث أو البديل للتجمّعات الدينية، وتحاول أن تجد الإله في الأشياء»(٢١٥). وتوجد العديد من الأمثلة حول هذه النقطة في القرن العشرين(٢١٦). وبينما نظرت هذه الشخصيات إلى دين الرأسماليّة كتمظهر لعمليّة اقتصاديّة أكثر أساسيّة، فإنّ آخرين قد نظروا إلى الكيفيّة الدينية

---

(٢١٢) Karl Marx, *The Marx-Engels Reader,* edited by Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: Norton, 1978), pp. 103 - 104.

(٢١٣) Karl Marx, *Grundrisse,* translated by Martin Nicolaus (Harmondsworth, England: Penguin, 1973), p. 221.

(٢١٤) Georg Simmel, *The Philosophy of Money,* translated by Tom Bottomore and David Frisby (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 129 and 228 - 238.

(٢١٥) Norman O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (New York: Vintage, 1959), p. 252.

(٢١٦) يُمكن الاطلاع على مزيد من الأمثلة، في:

Eugene McCarraher, «The Enchanted Earthly City: Augustine, Politics, and the Fetishes of Modernity,» in: Kim Paffenroth, Kevin Hughes, and John Doody, eds., *Augustine and Politics* (Lanham, MD: Lexington, 2005),

وقد اقتبست الأمثلة أعلاه من:

Marx, *Grundrisse*; Simmel, *The Philosophy of Money*, and Brown, Ibid.

لاقتصاد السوق في ضوء إيجابي؛ ففي كتاب روبرت نيلسون Robert Nilson «**الاقتصاد كدين** ٢٠٠١»، على سبيل المثال، يحاجج المؤلّف بأنّ استبدال المسيحيّة وبقيّة الأديان بدين الاقتصاد قد بشّر بالحريّة والازدهار. يُظهر نيلسون كيف يتشابه اقتصاد السوق بشكل تام مع الدور المبكّر للمسيحيّة في المجتمع الغربي، بإلهه المحظيّ (اليد الخفيّة للسوق)، وبنصوصه المقدّسة، وبكهنته، وبوعوده بالخلاص من المشاكل المزمنة في تاريخ البشريّة: «لقد تنبّأ الكتاب المقدّس لليهوديّة والمسيحيّة بنتيجة واحدة للتاريخ، فإن تمكن الاقتصاد من التنبّؤ بنتيجة أخرى فما ذلك إلا لأنّه يقدّم رؤية دينيّة منافسة»[٢١٧].

يُشير نيلسون أحياناً إلى اقتصاد السوق على أنّه دين علماني. إن لم يكن هذا القول غير معقول ـ كالقول بوجود دائرة مربّعة ـ فإنّه يعني أحد أمرين: (١) يعتبر الاقتصاد عادة شأناً علمانيّاً، ولكنّه في الحقيقة دينيّ، (٢) يتصرّف الاقتصاد كما يتصرّف الدين، ولكنّه علماني في الحقيقة. إن كان المعنى الأوّل هو ما يدور ببال القارئ حين يُقال بأنّ الاقتصاد دين علماني، فهذا يعني إشارة إلى الطريقة الخاطئة التي يُعزى بها مصطلح علماني إلى الاقتصاد، أما إن كان المعنى الثاني هو المقصود بـ«الدين العلماني»، فعلينا أن نفكّر في الفائدة التي سنجنيها من استعمال قسمة ديني ـ علماني هنا. لماذا يحاول نيلسون طوال الكتاب أن يقنع القارئ بأنّ الاقتصاد يتصرّف كما يتصرّف الدين، فقط للقول بأنّه في النهاية ليس ديناً؟ فحتى لو وجدنا طريقة تعتمد على محتوى المعتقدات لفصل اقتصاد السوق عن الدين ـ مثلاً، أنّ الدين يؤمن بآلهة حقيقية، في حين أنّ اليد الخفيّة للسوق ليست سوى استعارة مجازيّة ـ فإنّ هذا لن يخبرنا بأيّ شيء له صلة بالطريقة الفعليّة التي يعمل بها اقتصاد السوق في العالم الحقيقي. سيقول الوظيفيّون هنا: «إن كان أمرٌ ما يبدو مثل الدين، ويتصرّف مثل الدين، فهو دين».

في أعقاب أزمة انقطاع التيار الكهربائي المتداول في ٢٠٠١، اقتبست صحيفة **النيويورك تايمز** حديث أحد مهندسي خطّة رفع القيود عن الخدمات

---

(٢١٧) Robert H. Nelson: *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), p. 23, and *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991).

في كاليفورنيا، وقد عبّر في حديثه عن إيمانه بأنّ المنافسة تعمل بشكل أفضل من تحكّم الدولة بالخدمات العامّة. «إنني أؤمن بهذا الأمر كمسألة إيمان ديني»، هكذا قال فيليب روميرو، عميد كلّية الاقتصاد في جامعة أوريغون[٢١٨]. لماذا لا نأخذ كلامه على محمل الجد؟ فإذا كان اقتصاد السوق الحرة يعمل في هذه الحالة كإطار شامل للاعتقاد يفسّر السلوك الإنساني كما يفسّر اتجاه التاريخ، فليس ثمّة ما نستفيده من الإصرار على أنّ الدكتور روميرو يستعمل الدين كاستعارة مجازيّة لا حقيقيّة. أما ما نخسره بهذا الإصرار فهو اتجاه بحثي يمكن أن يكون مثمراً حول دور الأفكار والأيديولوجيات الاقتصاديّة في الحياة الحقيقيّة. لا يحتاج الوظيفيون إلى إعلان أنّ الاقتصاد يعمل كالدين في جميع الحالات ولجميع الأشخاص؛ فالوظيفيون يمتلكون نقطة قوّة بترك التحقيق الإمبريقي يقودهم لتحديد ما هي الأشياء التي تعمل كما يعمل الدين، وتحت أيّ ظروف، بدلاً من استبعاد نظام من الاعتقاد والسلوك بأكمله قبلياً.

لكتاب نيلوس «**الاقتصاد كدين**» نظير هو كتاب عالم السياسة الإيطالي إميلليو جنتايل Emilio Gentile «**السياسة كدين**»؛ ويقول مؤلّفه بأنّ «دين السياسة» هو دين بقدر ما هو «نظام من المعتقدات، والأساطير، والطقوس، والرموز التي تؤوّل وتحدد معنى وغاية الوجود الإنساني عبر إخضاع مصير الأفراد والمصير الجمعي لكينونة أعلى»[٢١٩]. إنّ دين السياسة ليس هو الثيوقراطيّة التي تُخضع الدولة لما يدعوه جنتايل بـ«الدين التقليدي». يبدو أنّ جنتايل يستعمل مصطلح «الدين التقليدي» بمعنى فضفاض ليُشير إلى ما يُعتبر أدياناً في التصنيفات الغربيّة عادة: الهندوسيّة والمسيحيّة وما إلى ذلك. على أنّ دين السياسة في الجانب الآخر هو دين علماني لأنّه يخلق «هالة من القداسة حول كيان ينتمي لهذا العالم الأرضي»[٢٢٠]. بالنسبة إلى جنتايل، فإنّ ثنائيّة «هذا العالم/العالم الآخر» تحدد الفرق بين العلمانيّ والأديان التقليديّة. وكما هي الحال لدى دوركهايم، فإنّ القسمة لا تبدو مختلفة

(٢١٨) Alex Berenson, «Deregulation: A Movement Groping in the Dark,» *New York Times*, 4/2/2001, p. 4.6.

(٢١٩) Emilio Gentile, *Politics as Religion*, translated by George Staunton (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. xiv.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص١.

كثيراً؛ فدين السياسة لا يشبه الدين وحسب، بل هو دين فعلاً. فأن يكون الكيان الأعلى الذي يخضع له الجميع هو الدولة القوميّة أو الإله فهذا لا يُفيدنا في التنبّؤ بالطريقة التي سيعمل بها نظام المعتقدات في المجتمع[٢٢١].

يميّز جنتايل بين نوعين من «دين السياسة»: النوع الأوّل، «الدين السياسي»، وهو ينطبق بالأساس على الأنظمة التوتاليتارية الشموليّة. ويعرّف جنتايل الدين السياسي بأنّه «علمنة لنظام سياسي يتأسس على احتكار ثابت للقوّة، وعلى وحدة الأيديولوجيا، وعلى التزام الأفراد والجماعات وخضوعهم غير المشروط لأوامر الدولة وأنظمتها». أما النوع الثاني من دين السياسة فهو «الدين المدني»، والذي ينطبق بالأساس على الأنظمة الديمقراطيّة: «إنّ الدين المدني هو المقولة المفهوميّة التي تعني أشكال العلمنة لنظام سياسي يضمن تعدديّة الآراء، والمنافسة الحرّة حول ممارسة السلطة، وقدرة المحكومين على رفض الحكومة من خلال الطرق الدستوريّة السلميّة»[٢٢٢]. يُنبّهنا جنتايل إلى أنّ تمييزه بين النوعين ليس تمييزاً صارماً؛ فقد تتموضع الأنظمة الحاكمة بين النوعين، على سبيل المثال، عندما يصبح الدين المدني الديمقراطي غير متسامح مع المعارضين ومع حقوق المواطنين المنتمين للأقلّيات.

إنّ مصطلح الدين السياسي ليس من ابتكار جنتايل بالطبع، فكتابه يحفل بالاقتباسات المتتالية من مؤلّف تلو مؤلّف، من الذين استعملوا مصطلحات على صلة بتلك التي استعملها جنتايل. يعود مصطلح الدين السياسي إلى إريك فوجلين Erich Vogelin في كتابه **«الأديان السياسيّة»**، والذي نُشر في فيينا قُبيل ضمّها إلى ألمانيا في ١٩٣٨[٢٢٣]. ولكن جنتايل قد وجد بأنّ كوندرسيه، وأبراهام لينكولن، ورينهولد نيبور، وكارل بولاني قد استعملوا

---

(٢٢١) يتناول جنتايل الاعتراضات من أصحاب الرؤى الجوهرانيّة للدين، والتي تحصر المصطلح بالإيمان بأشياء إلهيّة فائقة للطبيعة. يُشير جنتايل إلى أن البوذيّة لا تمتلك إلهاً كما لا تمتلك النازيّة إلهاً أيضاً، ويرى بأنّ التعريفات الوظيفيّة ستكون أكثر إفادةً لعلماء السياسة؛ انظر: المصدر نفسه، ص٣ ـ ٩.

(٢٢٢) Ibid., p. xv.

(٢٢٣) انظر نسخة انكليزية:

Erich Vogelin, *Political Religions*, translated by T. J. DiNapoli and E. S. Easterly III (Lewiston, NY: Mellen, 1986).

هذا المصطلح قبل فوجلين منذ صدور كتاب فوجلين، اتسع نطاق الأدبيات العلميّة التي تناولت هذا الموضوع، كما صدرت مجلة متخصصة بهذا الموضوع باللغة الإنكليزيّة، «**الحركات التوتاليتارية والأديان السياسيّة**». لقد نظر معظم المؤلّفين الذين استعملوا مصطلح الدين السياسي إلى الدين باعتباره عنصراً أساسيّاً في أيّ نظام اجتماعي. وبالنسبة إلى الكثيرين منهم، فإنّ صعود الدين السياسي في الغرب يمكن تفسيره بأنّه استجابة لانحدار المسيحيّة كرابط ما قبل حديث يحافظ على وجدة النظام الاجتماعي(٢٢٤).

إنّ المثال الرئيسيّ للدين السياسي في الغرب هو الماركسيّة/الشيوعيّة والفاشيّة. لقد تمّ الحديث عن الماركسيّة كدين منذ أيام ماركس. فقد هاجم الهيغليّ الشاب ماكس ستيرنر Max Stirner الشيوعيّة الماركسيّة باعتبارها تحويراً للموضوع الديني؛ «المظهر الأخير للدين المسيحي». وفقاً لستيرنر، فإنّ الشيوعيّة «تمجّد الإنسان إلى نفس الدرجة التي تمجّد بها الأديان الأخرى إلهها أو رمزها»(٢٢٥). كما أن لودفيغ فيورباخ، الذي استقى منه ماركس نقده لفكرة الإله، لم يكن ليخالف هذا الرأي؛ فقد كتب فيورباخ في ١٨٤٢ بأنّ «علينا أن نصبح متديّنين من جديد؛ ينبغي أن تصبح السياسة ديننا، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا امتلكنا في منظوراتنا قيمة عليا لتصنع ديننا السياسي»(٢٢٦). لقد كان ماركس يريد العلم وليس الدين، ومن ثمّ فإنّه قد ردّ على ستيرنر بالتأكيد على أنّ الشيوعيّة ليست أيديولوجيا من أيّ نوع، وإنما هي تعبير عن حركة التاريخ الحقيقيّة والماديّة، والتي نكتشفها من خلال علم التاريخ الموضوعي. يتفق العديد من نقاد القرن العشرين مع نقد ستيرنر، معتبرين بأنّ الماركسيّة نوع من الدين. فجميع الشيوعيين السابقين الذين انخرطوا في مقولة أنّ «الإله قد سقط»، وصفوا تجاربهم مع الحزب بمصطلحات دينية: رؤية لمستقبل الإنسانيّة، إيمان لا يهتزّ بالمذهب الرسميّ

---

(٢٢٤) Gentile, Ibid., pp. 11 - 15.

يقتبس جنتايل العديد من الأمثلة عن هذه الرؤية من بنيدتو كروتشة ودوركهايم وكلود ريفير، وسلفادور جينر، ومانويل جارسيا بيلايو وجين بيير سيروناو.

(٢٢٥) Max Stirner, quoted in: Gareth Stedman Jones, «How Marx Covered His Tracks: The Hidden Link between Communism and Religion,» *Times Literary Supplement*, no. 5175 (7 June 2002), p. 14.

(٢٢٦) Ludwig Feuerbach, quoted in: Gentile, Ibid., p. 30.

المُعلن، التضامن الشيوعيّ وطقوسه، وما إلى ذلك. تُعدّ مساهمة آرثر كوستلر نموذجيّة في اعترافها بـ«وجود فارق بسيط بين الإيمان التقليدي والإيمان الثوري»(٢٢٧). يُعنون جوزيف شمبيتر الفصل الأوّل في كتابه «**الرأسماليّة، والشيوعيّة والديمقراطيّة**» بـ«ماركس كنبيّ»، ويستهلّه بهذه الطريقة:

«إنّ التناص الجزئيّ مع العالم الدينيّ في عنوان هذا الفصل تناصّ مقصود. فهناك ما هو أكثر من تناصّ. فبمعنى من المعاني المهمّة، يمكن القول بأنّ الماركسيّة دين؛ فهي تقدّم للمؤمنين بها نظاماً من الغايات النهائيّة التي تجسّد معنى الحياة، كما تقدّم لهم معايير مطلقة ليحاكموا بها الأحداث والأفعال، كما أنها تضع لهم دليلاً إلى هذه الغايات يتضمّن خطّة للخلاص وعلامة على الشرّ الذي سينجو منه البشر، أو الجزء المُختار من البشر. يمكننا أن نستمرّ في تحديد سمات التشابه: فالشيوعيّة الماركسيّة تنتمي أيضاً إلى الجماعة الفرعيّة الموعودة بالفردوس على جانب المقبرة»(٢٢٨).

كتب أيه. جي. تايلور (١٩٦٧) في مقدّمته لـ«**البيان الشيوعيّ**» بأنّ الشيوعيّة كانت «العقيدة المقبولة أو الدين لملايين البشر»، وبأنّ **البيان الشيوعيّ** يجب أن «يُعتبر كتاباً مقدّساً على السواء مع الكتاب المقدّس والقرآن»(٢٢٩). كما أن الفيلسوف البولندي ليزيك كولاكوفسكي، مؤلّف الكتاب الضخم والشهير «**التيارات الأساسيّة في الماركسيّة**»، يعتبر الماركسيّة ديناً أيضاً، خصوصاً في تمظهراتها الأخرويّة(٢٣٠). إنّ الفكرة القائلة بأنّ الماركسيّة دين لا تقتصر على نقادها؛ فالماركسيّ أنطونيو غرامشي كتب بأنّ الماركسيّة «هي تحديداً الدين الذي قتل المسيحيّة. إنّها دين بمعنى أنّها أيضاً تمتلك إيمانها بأسرارها وممارساتها، ولأنّها قد أحلّت في وعينا محلّ

---

(٢٢٧) Arthur Koestler in: Richard Crossman, ed., *The God That Failed* (New York: Harper and Row, 1949), p. 16.

(٢٢٨) Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 3rd ed. (New York: Harper and Row, 1962), p. 5.

(٢٢٩) A. J. P. Taylor, quoted in: Jones, «How Marx Covered His Tracks: The Hidden Link between Communism and Religion,» p. 13.

(٢٣٠) Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution,* 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1981), vol. 1, pp. 9 - 39.

الإيمان بالإله الكاثوليكي المفارق، الإيمان بالإنسان وطاقاته العظمى باعتباره الحقيقة الروحيّة الوحيدة»[٢٣١].

أما الأمثلة الأخرى البارزة عن الأديان السياسيّة فهي الفاشيّة الإيطاليّة والنازيّة الألمانيّة؛ ففي وقت مبكّر (١٩١٢)، كان بنيتو موسوليني ينادي بـ«مفهوم ديني للاشتراكيّة»[٢٣٢]. لقد أصبح مألوفاً بين نقاد أنظمة موسوليني وهتلر، وبين علماء السياسة، أن يركّزوا على الطبيعة الطقوسيّة الكثيفة والتي تحتوي الفرد في أيديولوجيا تلك الأنظمة، كما أصبح شائعاً اعتبارها أدياناً. إنّ الأمثلة كثيرة جداً، ولذا فإنني لست بحاجة لتكرار نفس النقطة هنا[٢٣٣].

لا شكّ بأنّ الكثيرين يعارضون أن يتمّ التعامل مع النظام السياسي على أنّه دين؛ فعلى سبيل المثال، يقرّ نينيان سمارت Ninian Smart بأنّ الماركسيّة تقدّم مذهباً لتفسير «الحقيقة الكلّية»، وبأنها تمتلك خطّة لتحقيق «الجنّة على الأرض»، وتمتلك جانباً متقدّماً من المراسم الجماعيّة، وما إلى ذلك[٢٣٤]. ولكن سمارت يؤكّد بأنّه «من غير الواقعيّ أن نتعامل مع الماركسيّة كدين: فرغم أنّها تمتلك مذاهب، ورموزاً، ونظاماً أخلاقياً، وطقوساً أحياناً، فإنّها تنكر إمكانيّة اختبار وتجربة العالم غير المرئي؛ فلا توجد في الماركسيّة علاقة بإله شخصي ولا أمل باختبار الخلاص أو النيرفانا»[٢٣٥]. ما يبدو أنّه يمثّل تعريف الدين بالنسبة إلى سمارت هنا هو «اختبار وتجربة العالم اللامرئي». ثمّة عدد من المشكلات في هذا الصدد، بدءاً بمحاولة تحديد ما يُعتبر العالم اللامرئي. فإذا كانت التفرقة تقوم على الإيمان بوجود العالم

---

(٢٣١) Antonio Gramsci, quoted in: Gentile, *Politics as Religion*, p. 31.

(٢٣٢) بنيتو موسوليني ورد في: المصدر نفسه.

(٢٣٣) هذه بعض الأمثلة البارزة:

Uriel Tal, *Religion, Politics, and Ideology in the Third Reich: Selected Essays* (London: Routledge, 2004); Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), and Hans Maier, ed., *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, translated by Jodi Bruhn (London: Routledge, 2004).

إنّ مجلّة **الحركات التوتاليتاريّة والأديان السياسيّة** مكرّسة لدراسة الفاشيّة والشيوعيّة، إضافة لأمثلة أخرى كالإسلام المتشدد، وهو أمر يتطلّب الفحص الدقيق. يقدّم جنتايل تأمّلات جيّدة حول الفاشيّة الإيطاليّة والنازيّة الألمانيّة باعتبارهما أدياناً في:

Gentile, Ibid., pp. 33-38 and 45-109.

(٢٣٤) Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York: Scribner's, 1969), p. 5.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص١١.

اللامرئي، فليس واضحاً ما إذا كانت البوذيّة والماركسيّة، على سبيل المثال، ستنتهيان إلى نفس الغاية التي يتوقّعها سمارت. فالنيرفانا بالنسبة إلى البوذيّ ليست عالماً لامرئيّاً، ولكنّها بمثابة إطفاء لرغبات النفس. على الجانب الآخر، لماذا لا يتمّ اعتبار أنّ اليوتوبيا الشيوعيّة الخالية من الدولة والطبقات في نهاية التاريخ هي نوع من العالم اللامرئي؟ من الصعب علينا أن نعرف كيف يمكننا أن نبدأ في معالجة هذه المسألة، خاصّة وأنّ سمارت يُعرّف الدين باعتباره تجربة جوّانية عصيّة على الملاحظة التجريبيّة الإمبريقيّة. على أيّ أساس يمكن لسمارت أن يتجاهل رأي كويستلر في تجربته الخاصّة كشيوعيّ، والتي وجدها دينيّة بنفس القدر الذي كانت عليه تجربته في المسيحيّة؟

إنّ المشكلة الأبرز مع رأي سمارت فيما يتعلّق بأغراضنا هنا هي أنه حتى لو تمكّن من إيجاد معيار لفصل الشيوعيّة الملحدة ـ التي يقول عنها بأنّها «تشبه الأديان»(٢٣٦) ـ عن الأديان «الحقيقيّة» كالبوذيّة، فإنّ هذا لا يُخبرنا بأي شيء له صلة بالطريقة التي تعمل بها الماركسيّة أو البوذيّة في المجتمع. إنّ سؤال العنف الذي ينشغل هذا الكتاب به هو سؤال الوظيفة وطريقة العمل: هل تمتلك بعض الأيديولوجيات والممارسات نزوعاً أكبر لإنتاج العنف من أيديولوجيات وممارسات أخرى؟ إنّ حقيقة أنّ الماركسيّة لا تؤمن بفكرة اختبار العالم اللامرئي، حتى لو كانت صحيحة، لا تقول لنا شيئاً عن نزوع الماركسيّة لإنتاج العنف. إن كنّا نريد أن نحدد أيّاً من الأيديولوجيات والممارسات التي تمتلك نزوعاً أكبر لإنتاج العنف، فإننا سنستفيد أكثر من مقولة «الإطلاقيّة»، كما رأينا في الفصل الأوّل؛ إذ إنّ الأيديولوجيات الإطلاقيّة فيما يبدو تمتلك كموناً أكبر لإنتاج العنف. وليس ثمّة مبرر معقول لاستثناء الماركسيّة من فئة الأيديولوجيات «الإطلاقيّة». فمن المؤكّد بأنّه من الصعب إيجاد أيديولوجيا أكثر إطلاقيّة من الماركسيّة بضحاياها الذين يصل تعدادهم إلى عشرات الملايين. والنقطة هنا هي أنه إن كنا نحاول أن نحدد أيّاً من الأيديولوجيات والممارسات تمتلك نزوعاً أكبر للعنف في العالم الحقيقي، فإنّ التمييز بين الديني والعلماني، الذي يقوم به

---

(٢٣٦) Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Manifestations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989), p. 25.

سمارت غير مفيد. ولدينا فرصة أكبر للنجاح مع المقاربات الوظيفيّة التي لن تستثني أيديولوجيات كالماركسيّة، بناء على معايير لا صلة لها، كالاعتقاد المفترض بوجود عالم لامرئي.

يميل المؤيّدون للديمقراطيّة الليبراليّة إلى أن يكونوا أكثر تقبّلاً لفكرة التعامل مع الماركسيّة أو النازيّة على أنّهما أديان من قبولهما لفكرة «الدين المدني» للديمقراطيّة الليبرالية. على الرغم من ذلك، فإنّ عدداً كبيراً من العلماء قد حاججوا بأنّ العديد من الديمقراطيّات الليبراليّة تستند إلى دين مدني قويّ لتزويد الدولة القوميّة الليبراليّة بالمعنى والغاية. في تعريف جنتايل: ليس الدين المدني نوعاً من «تسييس الدين»، حيث تندمج الأديان التقليديّة في الدولة. فعلى الرغم من أنّ الدين المدني يستعير في بعض الأحيان بعض العناصر من الأديان التقليديّة، فإنّه اختراع جديد يُضفي حالة من القداسة على المؤسسات والرموز الديمقراطيّة[٢٣٧]. والدين المدني هو مثال على ما يطلق عليه إريك هوبزباوم وتيرينس رانجر «اختراع التقاليد». فقد لاحظ هوبزباوم وجود إجماع عام بأننا نعيش في عصر غير طقوسي، وهذا صحيح بعدّة معانٍ. فقد تلاشت الطقوس والعادات التي نظّمت حياة المجتمعات التقليديّة بكلّ تفاصيلها في وجه الحريّة الفردانيّة الغربيّة. ولكن هذا التعميم لا ينطبق، كما يقول هوبزباوم، على الحياة العموميّة للمواطن، فالمجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة هي على نفس الدرجة من «الطقوسيّة» التي كانت للمجتمعات التقليديّة في كلّ شيء. «بالطبع، ففي معظم الحالات يعي الناس كونهم مواطنين من خلال الارتباط بالرموز والممارسات شبه الطقوسيّة (الانتخابات على سبيل المثال)، ومعظم هذه الممارسات جديدة تاريخيّاً ومبتكرة: الأعلام، الصور، المراسم، والموسيقى»[٢٣٨]. إنّ الطقوس، والتي يفترض الكثيرون بأنّها قديمة، هي في الحقيقة نتاج نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حين ابتُكرت الطقوس في أوروبا وأمريكا لتأجيج الشعور الوليد بالولاء القوميّ الحصريّ، ونزع الولاءات

---

(٢٣٧) Gentile, *Politics as Religion*, p. xvi.

(٢٣٨) Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions,» in: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 12.

السابقة المكرّسة للدين، أو للجماعة الإثنيّة، أو للطبقة، أو للكنيسة.

وفقاً لكارلتون هايس، فإنّ هذا النوع من الحصريّة هو ما أطلق النزعة القوميّة الحديثة وجعلها متفرّدة عن أشكال الولاء السابقة. فقبل الحداثة كان البشر يختبرون صراعاً بين ولاءاتهم المختلفة: بين ولائهم لمكانهم وللقساوسة، وللوردات، ولنقاباتهم، ولعائلاتهم: «أما في الوقت الحاضر، وهنا يكمن الاختلاف الأساسي بيننا وبين أسلافنا في العصور القديمة والوسطى وفي بواكير الحداثة، فقد أصبح على الفرد أن يتخلّص في العموم، في حالة النزاع والصراع، من ولاءاته واحداً تلو الآخر، ولائه للأشخاص وللأمكنة وللأفكار، بل وولائه لعائلته، لصالح الولاء الأساسي للقوميّة وللدولة القوميّة»[٢٣٩]. إنّ القوميّة تستأهل أن تكون ديناً بسبب هذه الحصريّة؛ وفي حصريّتها هذه - غَيْرَتِها - تكمن الفكرة في أنّ القوميّة ليست مجرّد بديل عن الكنيسة، بل هي بديل عن الإله.

لقد انتبه العديد من العلماء ولاحظوا بأنّ القوميّة قد حلّت محلّ المسيحيّة وأصبحت الدين العموميّ المهيمن في الغرب. لقد طرحت مقالة هايس «**القوميّة كدين**» في ١٩٢٦ هذه الفكرة، والتي تحوّلت إلى كتاب يحمل نفس العنوان في ١٩٦٠[٢٤٠]. يرى هايز بأنّ البشر يمتلكون «شعوراً دينياً» بشكل طبيعي، أي إيماناً بوجود قوّة أكبر من الإنسان تتطلّب نوعاً من التبجيل، وهو ما يعبّر عنه عادة بالشعائر البرّانيّة. ويرى هايس بأنّ انحدار المسيحيّة في الحيّز العمومي مع صعود الدولة الحديثة قد ترك فراغاً في الحسّ الديني، وهو الفراغ الذي امتلأ بالشعور المقدّس تجاه الأمّة وبـ«تتويج الدولة القوميّة - الوطن - كموضوع مركزيّ للعبادة»[٢٤١]. بالنسبة إلى هايس، فإنّ الدين السياسي يتمتّع بمزيّتين: الأولى هي أنّه أكثر ملموسيّة وحسّية من الدين الذي يدور حول موضوع فائق للطبيعة، والثانية هي أنّه يمتلك وسائل ماديّة لممارسة العنف اللازم لتدعيم عبادته الإلزاميّة. بالمثل، يحاجج بندكت أندرسون بأنّ الأمّة قد حلّت محلّ الكنيسة في دورها كمؤسسة ثقافيّة أساسيّة

---

(٢٣٩) Carlton J. H. Hayes, *Essays on Nationalism* (New York: Macmillan, 1926), pp. 94 - 95.

(٢٤٠) Carlton J. H. Hayes, *Nationalism: A Religion* (New York: Macmillan, 1960).

(٢٤١) Hayes, *Essays on Nationalism*, p. 100.

تتعامل مع الموت. وفقاً لأندرسون، فإنّ تراجع المسيحيّة في الغرب قد أوجب إيجاد طريقة أخرى للتعامل مع اعتباطيّة الموت. تقدّم الأمّة نوعاً جديداً من الخلاص؛ فموتي ليس عبثاً إن كان في سبيل الأمّة التي ستعيش بعدي في مستقبل لانهائيّ[٢٤٢].

لقد قُدّم مصطلح «الدين المدني» مع روسو في القرن الثامن عشر. في الفصل الأخير من كتابه «**العقد الاجتماعي**»، يقترح روسو صراحةً «الدين المدني» كحلّ للتأثيرات الانقساميّة للمسيحيّة، والتي قسّمت ولاءات الناس بين الكنيسة والدولة. لم يكن روسو يريد الإطاحة بالمسيحيّة ومحوها تماماً، وإنما جعلها «ديناً للبشر» «يتعلّق بالعبادة الجوّانيّة للإله القدير، وبالالتزام الداخلي بالأخلاق، ولا شيء آخر»[٢٤٣]. على الجانب الآخر، يصبح الدين المدني هو الديانة العموميّة للدولة القوميّة: «فالدولة صاحبة السيادة هي المخوّلة بإصلاح العقائد والمبادئ المتعلّقة بالعقيدة المدنيّة العموميّة، أو بمهنة الإيمان. وهذا لن يكون بالمعنى الدقيق للكلمة نوعاً من الدوغما الدينيّة، وإنما نوع من الشعور والعاطفة التي لا غنى عنها للمشاركة في المجتمع». يفرّق روسو هنا بين الدين المدني والدين «بالمعنى الدقيق للكلمة»؛ حيث إنّه يعني بالأخير ما كان يعنيه جنتايل حين تحدّث عن الدين التقليدي. على أنّ هذا التمييز لا يعبّر عن فارق حقيقي في التأثير العملي؛ فالدين المدني يمتلك الدوغما الخاصّة به، كما أن النتائج المترتّبة على مخالفة أوامره كبيرة وقاسية: «فالإنسان الذي يُلزم نفسه علانية بمقالات الإيمان للدولة، ويتصرّف في أية مناسبة كما لو أنّه لا يؤمن بها، يستحقّ العقاب بالموت؛ فهو قد ارتكب أعظم الجرائم قاطبة: لقد كذب في حضرة القانون»[٢٤٤].

---

(٢٤٢) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London: Verso, 1991), pp. 9 - 12.

(٢٤٣) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Willmoore Kendall (South Bend, IN: Gateway, 1954), p. 154.

وفقاً لروسو، فإنّ الكنيسة قد أفسدت الجوهر الحقيقي للمسيحيّة، والذي هو جوّاني ومتعلّق بالآخرة بشكل تام: «إنّ المسيحيّة دين الروح بشكل خالص؛ إنّها مهتمّة بعالم السماء، وتستبعد كلّ ما سواه. إنّ مملكة المسيحيّ لهذا السبب ليست من هذا العالم»، (ص١٥٦).

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص١٦٠.

بعد الثورة في عام ١٧٨٩، اعتنق العديدون في فرنسا أفكار روسو وحاولوا أن يؤسسوا لديانة فعّالة للأمّة الفرنسيّة. وقد ظهر حينها إخلاصٌ متعصّب لأسطورة اختراع إنسانيّة جديدة في الثورة. بعد عام ١٧٩١، تمّ قمع الكاثوليكيّة بشدّة، وبُذلت جهود عديدة لاستثمار البُنى والطقوس في غرس الإخلاص ذي الطابع الديني لفرنسا نفسها؛ نُصبت المعابد لأرض الآباء، كما نُقشت نسخ من الدستور الفرنسي وإعلان حقوق الإنسان على الحجر والحديد كموضوع للعبادة، وابتُكرت طقوس للتعميد المدني والجنازات المدنيّة، كما أُقرّ إعلان حقوق الإنسان كمادّة للتعليم الشفهي بدلاً من التعليم المسيحيّ الشفهي السابق(٢٤٥). لم يعش كثيرٌ من هذه الجهود سوى لفترة وجيزة، ولكن فرنسا قد حافظت على دين مدني قويّ، والذي تبلور حول تبجيل شهداء فرنسا في الحروب وتقديس رموز ومُثُل الجمهوريّة(٢٤٦).

أما المثال الأبرز للدين المدني الذي تحدّث عنه العلماء فهو ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية؛ ففي وقت مبكّر من عام ١٧٤٩، كان بنجامين فرانكلين يحاجج بـ«ضرورة وجود دين عموميّ»، وكان يعني بذلك ديانة الأمّة وواجبات المواطن(٢٤٧). لقد كان فرانكلين مثالاً نموذجياً لشخصيات التنوير، الذين نظروا إلى نموذج روما الجمهوريّة، ورأوا كيف كان الدين يُقدّم شعوراً بالوحدة للمواطنين ويُقدّم الواجبات الوطنيّة والولاء، كما أيّد توماس جيفرسون «تبجيل» إعلان الاستقلال، ودافع عن «الغاية المقدّسة» وراء التمسّك والالتحام حوله. وكما يُشير بولين ماير Pauline Maier، فعلى الرغم من أنّ مسوّدة إعلان الاستقلال التي صاغها جفرسون لم تنطوِ على أية إشارة إلى الإله، وعلى الرغم من أنّ جفرسون كان هو المسؤول عن الفصل التام بين الدولة والكنيسة في فرجينيا، فإنّ جفرسون قد كتب بلغة المسيحيّة القروسطيّة عن ضرورة الحفاظ على أشياء ماديّة مرتبطة بابتكار إعلان الاستقلال: «إنّ أشياء صغيرة، مثل آثار القديسين، قد تساعد في تغذية إخلاصنا لهذا الرباط المقدّس الذي قام عليه الاتحاد». على المكتب الذي كتب عليه جفرسون مسوّدة «إعلان الاستقلال»، عبّر عن أمله

(٢٤٥) Hayes, *Essays on Nationalism*, pp. 101 - 104.

(٢٤٦) Gentile, *Politics as Religion*, pp. 26 - 29.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.

بأننا قد نرى هذه الأشياء «وهي تحمل ذاكرة مسيرة ميلاد أمّتنا، كما تفعل آثار القديسين في الكنائس»[٢٤٨]. وكما لاحظ ماير، فخلال القرن التاسع عشر، كان الزعماء المعادون للكاثوليكيّة بقسوة يعودون لاقتباس واستعارة التصويرات الكاثوليكيّة لوصف لحظة ميلاد الأمّة؛ فالمؤسسون أصبحوا «قديسين»، والحريّة أصبح لها «مذابح ومعابد»، وأصبحت بيوت المؤسسين «مزارات» تحوي «آثارهم» وما إلى ذلك[٢٤٩].

•

يختلف الدين المدني في أمريكا عن نظيره في فرنسا في أنّه كان يميل إلى العمل بدعم من الكنائس. إنّ الدين المدني في أمريكا هو خليط غريب من الموضوعات والرموز التنويريّة والمسيحيّة، وقد اتسم بما أطلق عليه جنتايل «انتقال القداسة» من المسيحيّة التقليديّة إلى كيان الولايات المتحدة الأمريكيّة نفسه[٢٥٠]. فالدين المدني الأمريكي كان يحفل في كثير من الأحيان، على سبيل المثال، بالاستعمالات البيوريتانيّة للصور الواردة في الكتاب المقدّس. فالبيوريتان كما هو مشهور قد اعتبروا مستعمراتهم كإسرائيل جديدة مُختارة من قبل الربّ، بل إنّ ما وصفه جون وينثروب بأنّه «مدينة لامعة فوق التلّ» لم يكن أمريكا، بل كانت المستعمرات البيوريتانيّة الوليدة. لقد كان هذا المسار أسهل للتبرير الديني طالما أنّ الكنيسة والحكومة المدنيّة كانتا مترابطتين ومتداخلتين. ومع فصل الكنيسة عن الدولة بعد الثورة الأمريكيّة، لم تعد إسرائيل الجديدة مُعرّفة بالكنيسة، بل بالولايات المتحدة الأمريكيّة نفسها. في الدين المدني الأمريكي، لم يكن هدف إسرائيل الجديدة هو التمهيد لظهور المسيح المخلّص على الأرض؛ بل إنّ الولايات المتحدة هي من ستساعد العالم وتنقذه عبر ابتكارها ونشرها للديمقراطيّة وللحريّة والتقدّم. لقد أُخذت فكرة المسيح المخلّص من الكتاب المقدّس المسيحي، ولكن محتواها قد أُشبع بالأفكار التنويريّة[٢٥١]. خلال

---

(٢٤٨) Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence* (New York: Knopf, 1997), pp. 186 - 187.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٥٠) Gentile, Ibid., p. 21.

(٢٥١) لقد عالجت هذا الموضوع باستطراد أكبر، في:
William T. Cavanaugh, «Messianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism,» *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 3, no. 2 (Fall 2005), pp. 261-280.

هذا القرن التاسع عشر، تزايد تعريف التقدّم في الولايات المتحدة بأنّه ثمرة للعناية الإلهيّة، إلى درجة التأليه الضمني للأمّة. إنّ العبارة التي كثيراً ما اقتبست من «**المعطف الأبيض**» لهيرمان ميلفي والقائلة بأننا «نحن - الأمريكيين - هم الشعب المختار على وجه الخصوص؛ إسرائيل زماننا»، تذهب إلى أبعد من القول بالمباركة الإلهيّة لأمريكا، وتجعل من الأمّة نفسها حقيقة إلهيّة. يتابع ميلفي القول:

«لقد كنّا لمدة طويلة متشككين بأنفسنا، نشكّ بأنّ المسيح السياسي المخلّص قد جاء، ولكنّه قد جاء من خلالنا، ولا نحتاج سوى أن نقول الكلام الذي نريد تلقينه إياه. دعونا نتذكّر دوماً بأنّه من خلالنا أصبحت القوميّة الأنانيّة لأوّل مرة في التاريخ إحساناً غير مُقيّد؛ إذ إننا لا نستطيع أن نمنح الخير لأمريكا إلا بأن نتصدّق ونحسن للعالم»[٢٥٢].

أصبحت تُفسّر المسيحيّة، واليهوديّة، وبقية التقاليد الدينيّة في الولايات المتحدة، باعتبارها شؤوناً شخصيّة واختياريّة متعايشة مع الدين المدني العمومي للولايات المتحدة الأمريكية نفسها، والذي يستوعب النظام الاجتماعي بأكمله، باعتباره أكثر من مجرّد أمر طوعي أو اختياري.

لقد أثارت مقالة روبرت بيلاه Robert Bellah الشهيرة في عام ١٩٦٧ «**الدين المدني في أمريكا**» نقاشاً كبيراً، في الوقت الذي كانت أمريكا فيه تخوض حربها في فييتنام[٢٥٣]. لقد حدد بيلاه «الدين المدني المفصّل والممأسس جيّداً في أمريكا»، والذي «يمتلك جدّيته ونزاهته ويتطلّب نفس القدر من الاهتمام والمراعاة لفهمه كأي دين آخر موجود»[٢٥٤]. يحاجج

(٢٥٢) Herman Melville, *White Jacket; or, the World in a Man-of-War* (Evanston: Northwestern University Press; Chicago, IL: Newberry Library, 1970), pp. 150-151.

(٢٥٣) للاطلاع على ملخّص لهذا النقاش، انظر:

J. A. Mathisen, «Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?,» *Sociological Analysis*, vol. 50, no. 2 (Summer 1989), pp. 129-146.

(٢٥٤) Robert N. Bellah, «Civil Religion in America,» in: Donald E. Jones and Russell E. Richey, eds., *American Civil Religion* (San Francisco, CA: Mellen Research University Press, 1990), p. 21.

لقد ظهرت المقالة بصورتها الأصلية في نشرة شتاء ١٩٦٧ من **المجلة الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم** *Daedalus*.

بيلاه بأنّ «الطقوس المدنيّة في الحياة الأمريكيّة تدور حول إله توحيدي يضمن وجود غاية لأمريكا في العالم. وهذا الإله ليس هو الإله المسيحي؛ فالمسيح والكنيسة أمر يتعلّق بالحيّز الخاص والاختياري للعبادة»(٢٥٥). تتضمّن حجّة بيلاه القول بأنّ الفصل بين الكنيسة والدولة في الولايات المتحدة ليس فصلاً بين الدين والدولة. فالدين في حدّ ذاته ليس أمراً شخصياً؛ الدين التقليدي هو الشخصيّ، أمّا دين السياسة فهو يحتلّ الحيّز العمومي.

على الرغم من أنّ مقالة بيلاه قد اجتذبت الكثير من الاهتمام، فإنّه لم يكن أوّل العلماء الذين عرّفوا الأمريكانيّة كدين؛ فقد قال ويل هيربرغ Will Herberg من قبل بأنه «وفق أيّ معيار واقعي، فإنّ نمط الحياة الأمريكي هو الدين المحرّك للشعب الأمريكي»(٢٥٦). يحدد هيربرغ الدين المحرّك بطريقة وظيفيّة باعتباره «نظاماً من المعايير، والقيم، والولاءات التي تعمل في حدّ ذاتها على استمرار الحياة الاجتماعيّة للجماعة»(٢٥٧). قبل هيربرغ، حدد هايس ملامح الدين الأمريكي: بقديسيه (الآباء المؤسسين)، ومعابده (قاعة الاستقلال)، وآثاره المقدّسة (جرس الحريّة)، ونصوصه المقدّسة (إعلان الاستقلال والدستور)، وشهدائه (لينكولن)، ومحاكم التفتيش الخاصّة به (المجالس المدرسيّة التي تعزز الوطنيّة لدى الطلاب)، وأعياده المقدّسة (الرابع من تموز/يوليو)، وقربانه المقدّس (يوم العَلَم). وفقاً لهايس، فإنّ العَلَم الأمريكي يحتلّ نفس الموقع المقدّس في الطقوس الرسميّة التي كانت تحتلها طقوس تناول القربان المقدّس سابقاً:

«إنّ العلم هو الرمز القوميّ الرئيس للإيمان، وهو الموضوع المركزيّ للعبادة، وقد ابتكرت أشكال طقوسيّة مثيرة للاهتمام لتحيّة العلم، خفض العلم أو تنكيسه أو رفعه؛ يرفع الرجال رؤوسهم حين يمرّ العلم، ويكتب الشعراء القصائد في مديح العلم، ويغنّي الأطفال التراتيم. يصطفّ الشبّان في أمريكا ليرددوا بأصوات كأصوات الكهنة وإيماءات طقوسيّة الصيغة السريّة

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص٢٨ ـ ٣٠.

(٢٥٦) Will Herberg, «American Civil Religion: What It Is and Whence It Comes,» in: Jones and Richey, Ibid., p. 77.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص٧٦ ـ ٧٧.

القائلة: (أتعهد بالولاء لعلم الولايات المتحدة الأمريكية ولجمهوريتها التي يمثلها هذا العلم، أمة واحدة لا تفترق برعاية الرب، تقوم على الحرية والعدل للجميع). في كلّ مكان، في الأعياد والصيام المقدّس للقوميّة تحضر الأعلام، مع المواضيع المقدّسة الأخرى، مع النشيد الوطنيّ»[٢٥٨].

إن كنّا نظنّ بأنّ هايس يبالغ بشأن وظيفة قسم الولاء، فعلينا فقط أن نسأل مؤلّف القَسَم، فرانسيس بيلامي، الذي يقول بأنّ الهدف من هذا القسم هو أن يتسرّب إلى نفوس أطفال المدارس عبر التكرار الطقوسي، مُضيفاً: «بنفس الطريقة التي تعمل بها تعاليم الكنيسة أو الصلاة الربّانية»[٢٥٩].

وفقاً لكارولين مارفين، وديفيد إنجل، «فإنّ القوميّة هي الدين الأقوى في الولايات المتحدة، وربّما في العديد من الدول الأخرى»[٢٦٠]. لقد اعتبر مارفين وإنجل بأنّ العَلَم هو موضوع الطوطم في الدين المدني الأمريكي، كما أن كتابهما الرائع «**الأمّة والتضحية بالدم**» يحتوي على عشرات الصور التي تصوّر تبجيل الأمريكيين للعلم كموضوع مقدّس[٢٦١]. إنّ العلم أمر أساسيّ لدين الولايات المتحدة لأنّه الموضوع الذي يستعدّ الأمريكيون للموت في سبيله. في رأي مارفين وإنجل، فإنّ ما يجعل الوطنيّة الأمريكيّة ديناً هو تحديداً قدرتها على تنظيم طاقة القتل؛ فعبر التحليل المعمّق للطقوس التي تحيط الحرب والتي تُقام لذكرى قتلى الحروب، يحاجج مارفين وأنجل بأنّ هذه التضحية بالدمّ في سبيل الأمّة هي ما يحافظ على حيويّة الأمّة ويجددها. هذه «التضحيّة المطلقة» في سبيل الأمّة هي ما تقام المراسم المفصّلة بالطقوس لأجله وتحضر فيها الأعلام وبقيّة المواضيع الطقوسّية. إنّ التضحية بالدم هي أحد أفعال الخلق والخلاص. في المراسم التي أُقيمت

---

(٢٥٨) Hayes, *Essays on Nationalism*, pp.107 - 108.

(٢٥٩) Francis Bellamy, quoted in: Cecilia O'Leary, *To Die For: The Paradox of American Patriotism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 178.

(٢٦٠) Carolyn Marvin and David W. Ingle, «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 4 (Winter 1996), p. 767.
من الجدير بالذكر أنّ مارفين وأنجل كتبا هذا قبل موجة الوطنيّة التي تلت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

(٢٦١) Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999).

في الذكرى الخمسين ليوم الإنزال في نورماندي، في عام ١٩٩٤، تحدّث الرئيس بيل كلينتون عن الجنود الذين ماتوا يومها بالقول بأنّهم «أعطونا العالم» وبأنّهم في الوقت نفسه قد «أنقذوا العالم»[٢٦٢].

بالنسبة إلى مارفين وأنجل، فإنّ انتقال المقدّس من المسيحيّة إلى الدولة القوميّة في المجتمع الغربي يُمكن إدراكه بوضوح من خلال الانتباه إلى حقيقة أنّ القتل المشروع قد انتقل من المسيحيّة إلى الدولة القوميّة. لاتزال المسيحيّة مزدهرة في الولايات المتحدة، ولكن كمسألة اختياريّة، وكشأن جوّاني، وهي ليست صاحبة السيادة في الشأن العمومي، «ذلك أنّ ما هو حقيقيّ فعلاً في أيّ مجتمع هو ما يوافق الأفراد على أنّه يستحقّ القتل لأجله، أو ما يرى المواطنون بأنّهم مجبرون على التضحية بحياتهم في سبيله»[٢٦٣]. فلا يُسمح للبشر أن يقتلوا في سبيل «دين لطائفة معيّنة»، وهو ما عناه جنتايل بالحديث عن الدين التقليدي. وحدها الدولة القوميّة من يحقّ لها القتل. وفقاً لمارفين وأنجل، فإنّ هذه القوّة والقدرة على تنظيم القتل هي ما يجعل الدين المدني الأمريكي ديناً حقّاً للنظام الاجتماعي الأمريكي.

خاتمة

ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذا المسح الاستقصائي المقتضب لبعض المقاربات الوظيفيّة بشأن الدين؟ أوّل ما ينبغي ملاحظته هو أنه إن كان الوظيفيّون محقّين بالقول بأنّ الظواهر العلمانيّة كالرأسماليّة والقوميّة هي ظواهر دينيّة بامتياز، فإنّ جميع الحجج التي استعرضناها في الفصل الأوّل ـ باستثناء تلك الخاصّة بالوظيفي ريتشارد ويتنز ـ ستتهاوى. فلا يوجد أي أساس لاتهام الإسلام والهندوسيّة بالعنف واستثناء القوميّة الأمريكيّة والماركسيّة. ثمة أسباب وجيهة لتفضيل المقاربة الوظيفيّة على المقاربات الجوهرانيّة. فالسؤال «هل يسبب الدين العنف؟» هو سؤال عن كيفيّة عمل الدين. فإذا كانت القوميّة العلمانيّة تعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها الإسلام لإنتاج العنف تحت ظروف معيّنة، فليس ثمّة أي مبرر للإشارة إلى

---

(٢٦٢) بيل كلنتون، ورد في: المصدر نفسه، ص١٣٨ و١٤٠.

(٢٦٣) Marvin and Ingle, «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion,» p. 769.

الإسلام وتجاهل القوميّة العلمانيّة في هذا الصدد. وحتى لو تمكنا من إيجاد طريقة جوهرانيّة لوضع كلّ من الإسلام والقوميّة في فئتين مختلفتين ـ كالقول بأنّ الإسلام يؤمن بإله حقيقي، في حين أنّ إله القوميّة ليس سوى استعارة مجازيّة ـ فإنّ هذا سيكون عديم الفائدة بالنسبة إلى أغراضنا في دراسة العنف، كما لو أنّ أحداً يريد دراسة عنف الأيديولوجيات التي تبدأ بحرف الألف فقط!

على أنّ المقاربة الوظيفيّة في التعامل مع مسألة الدين والعنف ليست وافية أيضاً؛ فأن يحاجج المرء، كما فعل ويتنز، بأنّ الدين لديه نزوع خاص نحو العنف، ثمّ تقوم بوضع كلّ ما يأخذه البشر على محمل الجديّة في بند الدين، فإنّ هذا ليس مفيداً جداً. ومن الواضح بأنّ القول بأنّ البشر يمارسون العنف باسم الأشياء التي يأخذونها على محمل الجدّ إلى درجة ارتكاب العنف بسببها هو قول لا يعدو أن يكون لغواً وحشواً. ففي هذه الحالة لا نكون قد عرفنا الكثير عن أسباب العنف. فالمقاربات الوظيفيّة لا تكتفي بتوسيع معنى الدين إلى أن تصبح دلالته غير مفيدة وحسب، بل إنّها تعاني أيضاً من ذات الماهويّة التي تسم المقاربات الجوهرانيّة. فالمقاربات الوظيفيّة ـ مثل نظيرتها الجوهرانيّة ـ تميل إلى افتراض أنّ هناك شيئاً في الخارج يُدعى «الدين»، وأنّه سمة ثابتة ومستمرة في جميع المجتمعات البشريّة عبر التاريخ؛ والفارق بين المقاربتين هو أنّ الوظيفيين يدافعون عن تعريف أكثر اتساعاً للدين يقوم على الوظيفة وطريقة عمل الدين في جميع الأمكنة والأزمنة. ولكنّهم بفعلهم هذا، يتمسّكون بفكرة عابرة للتاريخ والثقافة عن الدين، والتي أثبتنا سابقاً أنها لا تمتلك أساساً متيناً.

إذاً، فهل نستنتج بأنّه ليس ثمة شيء اسمه الدين، وأنّ مفهوم الدين ليس مفهوماً متسقاً، ومن ثمّ فإنّ علينا ألا نشغل أنفسنا بالبحث في مسألة الدين والعنف؟ لا، فالمسألة هنا ليست أنه لا وجود لشيء اسمه الدين. فالمفاهيم التي نستعملها لا تُطابق مصاديقها في الوجود الخارجي، فالكلمات ليست مرآة تعكس الأشياء كما هي. فالدين موجود بالفعل في بعض الثقافات، ولكن باعتباره منتجاً من بناء الإنسان. يستشهد بعض العلماء بعمل جيمس لوبا James Leuba «**دراسة سيكولوجيّة للدين** (١٩١٢)»، والتي أوردت أكثر من خمسين تعريفاً مختلفاً للدين، والتي خلصت إلى أنّه لا توجد طريقة

معتبرة لتعريف الدين. ولكن، كما أشار جوناثان سميث، فإنّ الدرس الذي علينا تعلّمه ليس هو أنّ الدين لا يمكن تعريفه، وإنّما هو أنّ الدين يمكن أن يُعرّف بخمسين طريقة مختلفة[٢٦٤]. فليس ثمة جوهر عابر للثقافة والتاريخ للدين، وإنما هناك تعريفات زمانيّة ومكانيّة، وتعريفات مرتبطة بأهداف محددة، وبعض الأشياء قد تأسست كدين، وبعضها لم يتأسس كذلك. بالنسبة إلى العلماء الغربيين في القرن التاسع عشر، كانت الكونفوشيّة ديناً؛ أما بالنسبة إلى القوميين الصينيين، فإنّها لم تكن كذلك بالطبع.

بدلاً من البحث ـ سواء بطريقة الوظيفيين أو الجوهرانيين ـ عن جوهر لازمنيٍّ وعابر للثقافة للدين، دعونا نتساءل لماذا تعتبر بعض الأشياء أدياناً تحت ظروف معيّنة؟ ما هي ترتيبات السلطة التي شرعنت تغير استعمال مفهوم الدين ومفهوم العلماني المقابل له؟ ما هي التغيرات في الممارسة التي تقابل التغيرات في المفاهيم؟ لماذا تمّ إنكار أن يكون للسكان الأصليين في المستعمرات دين في البداية؟ ولماذا تمّ لاحقاً ضمّ بعض ممارساتهم تحت بند الدين؟ وأي من تلك الممارسات تمّ اعتبارها دينيّة؟ ولماذا؟ لماذا يتمّ رفض اعتبار الماركسيّة ديناً؟ ولماذا يتمّ قبول اعتبار الماركسيّة ديناً أحياناً فيما يتم رفض اعتبار القوميّة الأمريكيّة كذلك؟

لقد أقرّ القاضي في المحكمة العليا وليام رينكويست، في أثناء المطالبة بتعديل البند المتعلّق بـ«تدنيس» العلم، بأنّ العلم يحمل عند الأمريكيين «قيمة لها تبجيلها شبه الروحي»[٢٦٥]. هنا تصبح لكلمة «شبه» أهمّية خاصّة، لأنّ الدين المدني الأمريكي يحاول أن ينكر كونه ديناً. لقد اضطلع مارفين وأنجل بالسؤال الرئيس وحاولا الإجابة عنه:

«إذا كانت القوميّة دينيّة فلماذا ننكر ذلك؟ لأنّ ما يملك قوّة إلزاميّة على أفراد الجماعة لا بدّ أن يكون منفصلاً ومتمايزاً كما هي الأشياء المقدّسة، ويجب أن يكون غير قابل للنقض؛ فإذا قلنا بأنّ القوميّة دين فذلك يعرّضها للتحدّي، ويجعلها نظيرة لبقيّة أديان الجماعات المختلفة. أما عبر الإنكار

---

(٢٦٤) Smith, «Religion, Religions, Religious,» p. 281.

(٢٦٥) William Rehnquist, quoted in: Marvin and Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*, p. 30.

الصريح لأن تكون رموزنا القوميّة وواجباتنا تجاهها مقدّسة، فإننا نحميها من أن تكون عرضةً للمنافسة مع رموز المجموعات الدينية. وبفعلنا ذلك، فإننا نطبّق القاعدة القديمة بألا نلفظ اسم المقدّس، فاسم الإله أقدسُ من أن يُذكر. والإله لا يمكن التعبير عنه، ولا قوله، ولا معرفته، وهو وراء حدود اللغة. ولكن هذا الإله لا يُمكن أن يُعصى إذا طلب منا التضحية بأنفسنا»(٢٦٦).

لقد تعامل مارفين وأنجل مع القوميّة على أنها دين وفق تعريفهما(٢٦٧). ولكن، بالنسبة إلى أغراض الكتاب، فإنّ كون القوميّة ديناً من عدمه أمرٌ لا علاقة له بالبحث. إنّ السؤال المهم هو ما طرحاه: لماذا يتمّ إنكار كونها ديناً؟ أو لماذا يتمّ التأكيد على ذلك؟ وما الذي يتمّ تشريعه بالإنكار أو بالتأكيد؟ لماذا يُصبح مقبولاً في بعض السياقات أن يقول أبراهام لينكولن بأنّ احترام الدستور هو «الدين السياسي لهذه الأمّة»(٢٦٨)، أو أن يقول جورج بوش بأنّ الوطنيّة هي «إيمان حيّ» ينمو كلّما تعرّضت الولايات المتحدة للخطر؟(٢٦٩) ولماذا، في سياق آخر، يتمّ اعتبار النظام الدستوري الأمريكي نموذجاً للحكم العلماني؟ وفيما يتعلّق بسؤال العنف، لماذا يُعتبر العنف باسم الأمّة الإسلاميّة عنفاً دينيّاً، فيما يتمّ اعتبار العنف باسم الدولة القوميّة الأمريكيّة علمانياً؟ ما المكاسب والأضرار الناجمة عن الإصرار على أنّ العنف باسم الولايات المتحدة مختلف بشكل أساسي عن العنف باسم الإسلام؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نرى طبيعة العلاقة بين التمييز الديني - العلماني وجهاز تشريع المفاهيم للدولة القوميّة الغربيّة الحديثة. فكما قلت سابقاً، فإنّ «الغرب»، و«الحداثة»، و«الليبراليّة» ليست وقائع موحّدة، بل هي مشاريع ومُثُل قابلة للنقض والجدال دوماً. إنّ واحدة من وظائف

---

(٢٦٦) Marvin and Ingle, «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion,» p. 770.

(٢٦٧) «إننا نعني بالدين نظاماً من المواقف الكوزمولوجيّة التي تقوم على الإيمان بقوّة مفارقة، يعبّر عنه من خلال عبادة الكائن الإلهيّ ويُقدّم مجموعة من الأوامر الأخلاقيّة». انظر: المصدر نفسه، ص٧٦٨.

(٢٦٨) Abraham Lincoln, quoted in: Gentile, *Politics as Religion*, p. 2.

(٢٦٩) George W. Bush, quoted in: Ron Hutcheson, «Even amid Security, Nation Feels Its Freedom,» *St. Paul Pioneer Press* (5 July 2002), p. 1A.

الأيديولوجيا هي تقديم هذه المشاريع باعتبارها وقائع وحقائق جوهريّة متحققة في الخارج، وباعتبارها جزءاً من طبيعة العالم. كما رأينا في كتابات جون لوك، فقد تمّ تقديم التميز الديني ـ العلماني باعتباره متجسّداً في طبيعة الأشياء التي لا تتغيّر. في الحقيقة، فإنّ هذا التمييز قد وُلد مع تغيّر ترتيبات السلطة والقوّة في الغرب، ثمّ تمّ تصديره إلى أجزاء العالم المستعمر على يد الأوروبيين. أما داخل الغرب، فقد تمّ اختراع الدين باعتباره دافعاً، عابراً للتاريخ والثقافة، متجسّداً داخل قلوب البشر، وباعتباره منفصلاً جوهرياً عن الشأن السياسي الذي تتولاه الحكومات، وعن الحياة الاقتصاديّة. ومن ثمّ فقد أصبح الخلط بين الدين والحياة العموميّة نوعاً من التعصّب والطائفيّة والعنف. لقد أدّت التفرقة بين الديني والعلماني في الحقبة الحديثة وظيفة تسهيل انتقال الولاء العمومي للمواطن من المسيحيّة إلى الدولة القوميّة الناشئة. أما خارج الغرب، فقد كان ابتكار الدين، وتوأمه العلماني، مترافقاً مع محاولات القوى الاستعماريّة والنخبة المحلّية التحديثية لتهميش بعض جوانب الثقافات غير الغربيّة وخلق فضاء عمومي لتسهيل عمل الدولة ومصالح السوق.

إنّ الفكرة القائلة بأنّ للدين نزوعاً لممارسة العنف هي تنويعة على الفكرة القائلة بأنّ الدين شأن شخصي وغير عقلاني جوهريّاً، ولا يمكنه أن يحلّ النزاعات بطرق عقلانيّة. في السياق المعاصر، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ هناك شيئاً اسمه الدين، وأنّه يمتلك ميلاً لدعم العنف، تمارس دوراً مستمراً في تهميش أنواع معيّنة من الخطابات والممارسات في الحين الذي تقوم فيه بشرعنة أنواع أخرى. بدقّة أكبر، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين العمومي يسبب العنف تشرعن تهميش ما يطلق عليه «الأديان» من أن يكون لها تأثير انقسامي في الحيّز العام، ومن ثمّ فإنّها تضفي الشرعيّة على احتكار الدولة للعنف وللولاء العمومي. فولاء الفرد لدينه هو ولاء خاصّ في الأساس، ومن ثمّ فإنّه ولاء اختياريّ؛ أما الولاء للدولة القوميّة العلمانيّة فهو ما يوحدّنا جميعاً، ومن ثمّ فإنّه ولاء إلزامي.

لا يعني هذا وجود مؤامرة كبرى بين المفكّرين والنخب الحاكمة لتبرير عنف الدولة. فقد أصبح الخطاب حول مخاطر الدين في الحيّز العام خطاباً معيارياً نفسّر من خلاله لأنفسنا كيف أصبحت الأشياء مرتّبة على ما هي

عليه، كما أن المخاطر التي يحذّر منها هذا الخطاب باتت حقيقيّة. فحين يتهم الخطاب العمومي التعصّب الديني بالمسؤوليّة عن التفجيرات الإرهابيّة، فإنّ الحسّ العام سيتّفق معه على أنّ ثمة خطراً مَرَضيّاً مرتبطاً بما نطلق عليه «الدين». إنّ المشكلة الكامنة في أسطورة العنف الديني ليست في أنّها تُدين أنواعاً معيّنة من العنف، وإنما في أنّها تُنحّي أنظارنا عن تفحّص الأنواع الأخرى من العنف. فالعنف الموصوف بالديني يستحقّ اللوم دوماً؛ أما العنف الموصوف بالعلماني فهو عنف ضروري تارة، وهو عنف يستحقّ المديح والتمجيد تارة أخرى.

لا تحتاج العلمانيّة لأن تكون ضدّ الدين، بل هي ضدّ التأثير المفرط للدين في الحيّز العام. إنّ الفصل الأوّل من كتاب مارتين مارتي «**السياسة والدين والخير العام**» ـ والذي تنصّ أطروحته على أنّ «الدين العمومي قد يكون خطيراً، ولا بدّ من التعامل معه بحذر» ـ يعقبه الفصل الثاني المُعنون بـ«ما يستحقّ المخاطرة»، والذي تدافع أطروحته عن أنّ «الدين العمومي يمكنه المساهمة في الخير العام، بل إنّه يفعل ذلك»[٢٧٠]. يحاول مارتي أن يُظهر كيف يمكن للدين أن يشارك في الحياة العموميّة، على أن يلتزم بالقواعد المقررة من الدولة القوميّة الليبراليّة. فلا بدّ عليه أن يكون عقلانيّاً وأن يتجنّب نزاع الولاءات بين المعتقدات الدينيّة وقيم الدولة القوميّة.

من الممكن إذاً بالنسبة إلى العديد من الأمريكيين أن يعتبروا أنفسهم متدينين، وأن يقبلوا بفكرة أنّ ابتكار النظام العلماني ـ وتهميش أو تدجين الدين في الحياة العامّة ـ هو الخلاص للنظام الاجتماعي من مخاطر الدين العموميّ، وأنه لا بدّ من الحفاظ على التقسيم الديني ـ العلماني، وأننا نفعل ذلك احتراماً للحيّزين الديني والعلماني. وبالنسبة إلى وجهة النظر العلمانيّة، فإنّ الاعتراف بأنّ القوميّة العلمانيّة هي على نفس الدرجة من الدينيّة التي للإسلام، على سبيل المثال، سيكون بمثابة تشكيك بالأساس الذي تقوم عليه شرعيّة الدولة القوميّة العلمانيّة برمّته. أما من وجهة النظر الدينيّة، فإنّ ذلك سيعني اتهاماً بالشرك والوثنيّة. وبغضّ النظر عن التشابهات بين ما نطلق عليه

---

(٢٧٠) Martin E. Marty and Jonathan Moore, *Politics, Religion, and the Common Good* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2000), p. 43.

«الدين» والقوميّة، فإنّ علينا أن ننكر بأنّ القوميّة هي دين فعلاً. فنحن نعترف لفظياً بأنّ الأمّة والعلم ليسا آلهة حقّاً، ولكن المحكّ الرئيس، هو ما يفعله البشر بأجسادهم. فمن الواضح، أنّ عدداً قليلاً من بين الأفراد الذين يعرّفون أنفسهم بأنّهم مسيحيون في الولايات المتحدّة، سيقبل بأن يقتل باسم الربّ المسيحي، بينما سنجد استعداداً كبيراً، تحت ظروف معيّنة، للقتل والموت في سبيل الأمّة في الحروب، وهو أمر مقبول وممدوح على نطاق اجتماعي واسع جداً. إنّ التمييز الديني ـ العلماني مهمّ إذاً لأنّه يحافظ على الولاء العمومي لصالح الدولة القوميّة، في حين يتجنّب المصادمة المباشرة مع المعتقدات المسيحيّة حول ألوهيّة الربّ المسيحيّ من بين جميع الآلهة.

حاججت في هذا الفصل عن قضيّتين: الأولى أنّ التمييز بين الديني والعلماني، والذي تنهض عليها أسطورة العنف الديني، ليس له حقيقة عابرة للتاريخ والثقافة. والقضيّة الثانية هي أنّ هذا التمييز جزء من أسطورة الشرعيّة التي تقوم عليها الدولة الليبراليّة الحديثة. في الفصلين التاليين، سأقدّم المزيد من التحديدات التاريخيّة حول القضيّة الثانية، وذلك عبر تفحّص قصة الحروب الدينيّة وموقعها في شرعنة الدولة الحديثة، وذلك في الفصل الثالث؛ أما في الفصل الرابع، فسأتفحص الاستعمالات المعاصرة لأسطورة العنف الديني في تهميش الأديان المحليّة وتبرير استعمال العنف ضدّ الآخرين غير الغربيين؛ والمسلمين على وجه الخصوص.

الفصل الثالث

أسطورة الخلق: الحروب الدينيّة

في هذا الفصل، سأتفحّص أحد أبرز الأمثلة التاريخيّة حضوراً عند الحديث عن العنف الديني: «الحروب الدينيّة» في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا. تُروى القصّة على النحو التالي: بعد الإصلاح البروتستانتي، انقسم المسيحيون إلى طوائف دينيّة متنازعة، وبدأ الكاثوليك والبروتستانت بقتل بعضهم البعض بسبب الاختلافات المذهبيّة، ومن ثمّ فإنّ الحروب الدينيّة التي استمرّت طوال قرن من الفوضى وإراقة الدماء، أظهرت للغرب الخطرَ الكامن في الدين العمومي. وهكذا أصبح حلّ المشكلة هو صعود الدولة الحديثة، حيث تمّ تهميش الولاء الديني، وأمّنت الدولة احتكار وسائل العنف. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، أصبح من الواجب كبحُ الشعور الدينيّ في المجال العام، وأمكن منذ تلك اللحظة للبروتستانت والكاثوليك أن يتحدوا على أساس الولاء للدولة ذات السيادة والمحايدة دينياً.

إنّ هذه القصّة ليس مجرّد مثال بارز على أسطورة العنف الديني؛ فأهمّيتها للغرب العلماني أهمّية تأسيسيّة، لأنّها تشرح بدايات تشكّل طريقة الحياة العلمانيّة ونظامها في الحكم. إنّها أسطورة الخلق الخاصّة بالحداثة، فهي مثل سفر التكوين في الكتاب المقدّس العبراني، أو أسطورة الخلق البابليّة (إنوما إليش)، تروي قصّة انتصار قوى النظام على قوى الفوضى البدائيّة. كما أن أسطورة الحروب الدينيّة تحمل بُعداً خلاصيّاً، فهي تروي قصّة خلاصنا من الخطر القاتل. بعبارة أخرى، فإنّ قصة الحروب الدينيّة لها أهمّية استثنائيّة في تأسيس شرعيّة الغرب العلماني. كما أن هذه القصّة تقدّم أدلّة مهمّة تخدم أسطورة العنف الديني الكبرى في الغرب. وكما سأحاجج في هذا الفصل، وفي الفصل التالي، فإنّ أسطورة العنف الديني لا تنفصل بتاتاً عن تأسيس شرعيّة الدولة واستعمالها للعنف.

إنّ هذا الفصل هو محاولة لتوسيع وتعميق حججي التي قدّمتها في مقالة مختصرة نُشرت في عام ١٩٩٥، والتي أثارت بعض الاهتمام بهذا الموضوع[١]. تقترح المقالة طريقة جديدة لقراءة المعلومات التاريخيّة الواردة إلينا من حقبة الحروب الدينيّة في أوروبا، على أنّ تلك الورقة لم تستوفِ جميع المعلومات الواردة. أما هذا الفصل فإنّه سيتناول، بعمق أكبر، بعض الأعمال التاريخيّة المهمّة التي أُنجزت حول تلك الحقبة من تطوّر أوروبا. لا يهدف هذا الفصل إلى تقديم مقاربة شاملة تتناول جميع العوامل المعقّدة التي أنتجت العنف في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا. إنّ هدف هذا الفصل سلبيّ ودحضيّ؛ يتمثّل في تقديم خلاصات وتحليلات لبعض أبرز الأعمال التاريخيّة عن تلك الحقبة، ويأمل أن يُظهر مدى هشاشة الرواية التاريخيّة التي يعتمدها منظّرو السياسات الليبراليّة، والمستفيدون من هذه الرواية. إنني لا أحاجج بأنّ هذه الحروب لم تكن فعلاً حول الدين، وإنما كانت حول قضايا سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة. في مقالتي السابقة، لم أكن واضحاً تماماً في القول بأنني لا أنتمي لهذه المقاربة. فمثل هذه المقاربة تفترض إمكانيّة عزل «الدين» عن «السياسة» في قراءة عصر الإصلاح الديني في أوروبا. ولكنّ هذه الحروب كانت في حدّ ذاتها جزءاً من عمليّة ابتكار هذه التمييزات. إنّ خلق الدولة الحديثة، بعبارة أخرى، لم يكن حلاً للعنف الدائر في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وإنما كانت هي أيضاً متورّطةً في هذا العنف.

سأستهل هذا الفصل بتفحّص كيف تعمل أسطورة الحروب الدينيّة لشرعنة فكرة الدولة العلمانيّة، ثمّ أضع الخطوط العريضة للافتراضات الكبرى لهذه القصّة، ثمّ أتابع تحليل مدى صحّة هذه القصّة.

أسطورة الحروب الدينيّة

الأسلاف في حقبة الحداثة المبكّرة

3يمكن أن نجد عناصر أسطورة الحروب الدينيّة في النظريّة السياسيّة في

(١) William T. Cavanaugh, ««A Fire Strong Enough to Consume the House»: The Wars of Religion and the Rise of the State,» *Modern Theology*, vol. 11,no. 4 (October 1995), pp. 397 - 420.

لاحقاً قمت بضمّ هذه المقالة في كتابي. انظر:

William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time* (London: Clark, 2002), chap. 1.

القرن السابع عشر؛ فقد تأثّرت كتابات سبينوزا السياسيّة بدرجة كبيرة بالانقسامات والحروب التي ابتليت بها بلده هولندا وبقيّة أوروبا طوال فترة حياته. فقد ولد سبينوزا في أمستردام في عام ١٦٣٤، في أثناء حرب الثلاثين عاماً. في مقدّمة كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة**، يقدّم سبينوزا العنف الديني باعتباره المشكلة التي تهدف الرسالة إلى حلّها. في المقدّمة، يتحدّث سبينوزا عن أسباب العديد من الحروب والثورات، ويركّز على كيف تقع الجماهير الساذجة في قبضة الدوغما الدينيّة الخلافيّة الجديدة: «لقد أصبحت التقوى، والإله العظيم والدين أنسجةً للأسرار الممتنعة»[٢]. ومثل هذه التحيّزات تَعوق الحجج العقلانيّة و«تحوّل الإنسان من كائن عاقل إلى بهيمة»[٣]. أما الحلّ الذي يقدّمه سبينوزا لهذه الفتنة الناتجة فهو فكرة الحرية الدينيّة والمذهب القائل بأنّ على الدولة ذات السيادة أن تمتلك «الحقّ في كل شيء»: في الشؤون الدنيويّة الزمنيّة والروحيّة على السواء[٤]. لا يجب أن يتمّ إخضاع المذاهب و«العبادة الجوّانيّة للإله» لأية قيود ـ يمكن لكل إنسان أن يفكّر ويقول ما يريد ـ على أنّ الدولة هي المسؤولة عن تحديد كلّ الشعائر الدينيّة البرانيّة، «المراعاة الخارجيّة البرانيّة للشعور الديني والتقوى»، كما أنها مسؤولة عن تحديد الأخلاق المتعلّقة بواجبات المرء تجاه الآخرين. وعلى الكنيسة أن تتخلّى عن كلّ مطالبها في العمل بشكل مستقلّ عن الدولة[٥].

كذلك، قام توماس هوبز بالإشارة إلى أنّ الحرب الأهليّة الإنكليزية في أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر، هي صراع ناتج عن الدين، وأنّ الحلّ الوحيد لها هو قوّة السلطة المركزيّة ذات السيادة. في عام ١٦٥٦، نشر جيمس هارينغتون James Harrington كتابه «**كومونولث أوقيانوسيا** *Commonwealth of Oceana*»، والذي تتبّع فيه أسباب الحرب إلى العوامل

---

(٢) Benedict de Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, in: *Works of Spinoza*, translated by R. H. M. Elwes, 2 vols. (New York: Dover, 1951), vol. 1, pp. 5 - 7.

(٣) المصدر نفسه، ص٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤١ ـ ٢٥٦. «حين أقول بأنّ أصحاب السلطة السياديّة لهم الحقّ في التصرّف بكلّ شيء، وأنّ هذه الحقوق تعتمد على قراراتهم، فإنني لا أعني مجرّد الحقوق الزمنيّة، وإنما الحقوق الروحيّة أيضاً»، (ص٢٤٥).

(٥) المصدر نفسه، ص٢٤٥ ـ ٢٦٦.

الاقتصاديّة والقانونيّة التشريعيّة[٦]. وهو ما لم يُشر إليه هوبز على الإطلاق. في كتابه «**البهموت**»، تجري محادثة حواريّة بين شخصيتين، وهي مكتوبة في عام ١٦٨٨ ونُشرت بعد وفاته، يعزو هوبز العنف إلى عوامل أيديولوجيّة وسيكولوجيّة، جاعلاً من الصراع غير المجدي بين الفاعلين الدينيين السبب الذي يحتلّ موقع الصدارة.

بالنسبة إلى هوبز، فإنّ الحقائق الأساسيّة الضروريّة لخلاص الإنسان هي حقائق عاديّة وطبيعيّة ومقبولة من قبل غالبيّة المسيحيين في الدولة. والمشكلة بالنسبة إلى هوبز تكمن في منابر الوعظ التي تحرّض العامّة البسطاء وتضللهم بالمواعظ. كما أن هوبز يذمّ الجامعات لتأثيرها السكولائي المضرّ ولجلبها «ثرثرة فلسفة أرسطو وبقيّة الإغريق» إلى الكنائس، وهو ما تسبب بـ«زيادة وتكاثر السخط، والخلافات، وأخيراً في التحريض على الحرب الأهليّة»[٧]. تقول إحدى شخصيات هوبز: «إنّه لأمر غريب أنّ يُسمح للعلماء، الرجال الغامضين، وأمثالهم الذين لا يمكن أن يجنوا الوضوح إلا من أشعّة لهب الدولة، أنّ يجلبوا خلافاتهم ونزاعاتهم غير الضروريّة خارج الجامعات إلى الدولة؛ والأكثر غرابة، أنّ الدولة باتت تنخرط في هذه الفرق والأحزاب بدلاً من أن تجبرها على الصمت»[٨]. لقد قاد الوُعّاظ الشعب إلى الضلال وإلى متاهة طرق «المذاهب الميتافيزيقية». كيف يمكن للثلاثة أن يكونوا واحداً؟ كيف يمكن للإله أن يكون بشراً بلحم ودم؟ «مثل هذه القضايا هي دراسة لأمور غامضة بدافع الفضول، وهي السبب في جميع المشاكل التي حصلت مؤخّراً، الذي جعل البشر البسطاء، الذين تعلّموا من الكتاب المقدّس الإيمان بالمسيح، وحبّ الإله وطاعة الملوك ورصانة السلوك ينسون ذلك كلّه، ويحوّلون الدين إلى مذاهب متنازعة حول آراء الرجال الحكماء»[٩].

(٦) Henry Morley, ed., *Ideal Commonwealths: Comprising More's Utopia, Bacon's New Atlantis, Campanella's City of the Sun, and Harrington's Oceana* (Port Washington, NY: Kennikat, 1968).

(٧) Thomas Hobbes, *Behemoth; or, the Long Parliament*, edited by Ferdinand Tnnies (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), p. 95.

(٨) المصدر نفسه، ص٥٢. انظر أيضاً هجومه على السكولائيّة (ص٤٠ ـ ٤٥).

(٩) المصدر نفسه، ص٥٥. إنّ هوبز شديد على المشيخيين على وجه الخصوص؛ فأحد =

في هذه الفقرة، تحمل عبارة «الدين» معنى الإخلاص؛ فمفهوم هوبز عن الدين ليس حديثاً تماماً. فالدين كان لايزال نوعاً من الفضيلة بالنسبة إلى هوبز، ولكنّه فضيلة لا يمكن تخيّلها منفصلة عن الدولة. حين تسأل إحدى الشخصيات في «**البهموت**» ما إذا كان الدين يجب أن يعتبر رأس الفضائل، يُجيب الآخر بأنّه «نظراً لأنني أقول لك بأنّ جميع الفضائل مشمولة ضمن طاعة قوانين الدولة، والتي يكون الدين أحدها، فإنني أضع الدين في وسط هذه الفضائل»[١٠]. فالدين يستمدّ سلطته من قوانين الأمّة. وقد كان حاضراً دوماً بين أمم العالم. ولكن في الأمم المسيحيّة على وجه الخصوص، وبسبب التأثير الخبيث للبابا، أصبح الدين جزءاً من الصراع في «الحروب الأهليّة حول الدين»[١١]. تستهدف الصفحات العشرين الأولى من «**البهموت**» الباباوات، الذين «حاولوا دوماً اغتصاب سلطة الملوك وعروشهم، كما حاولوا تأليب الصراع بين الحكم الروحي والزمني»[١٢]. إنّ الطريق الوحيد للاضطراب الاجتماعي هو تخطّي التمييز بين سلطة الروحي والزمني والدمج بينهما في المَلَكيّة. لا يمكن هزيمة البهموت، الذي يستعمله هوبز كرمز لحركات التمرّد والحرب الأهليّة إلا من خلال اللويثان، «الإله الفاني» لهوبز؛ الدولة[١٣].

يمكننا أيضاً العثور على عناصر أسطورة الحروب الدينيّة في «**رسالة في التسامح**» لجون لوك. لا يوجّه لوك اللوم إلى الحروب الدينيّة بذاتها، ولا إلى الاختلاف في الآراء الدينيّة، وإنما إلى رفض التسامح مع الآراء

= شخصيات كتابه يقول بأنّ أحد القساوسة المشيخيين حرّض على الحرب ومن ثمّ «فهم مسؤولون عن موت كلّ من قُتل في تلك الحرب». ويتابع بالقول بأنّه سيكون من الأفضل لو قام الملك بقتل ١٠٠٠ من الوعاظ المشيخيين قبل أن يحرّضوا على العصيان وهذا أفضل من مقتل ١٠٠ ألف شخص كما حصل في الحرب المذكورة (ص٩٥).

(١٠) المصدر نفسه، ص٤٦.

(١١) المصدر نفسه، ص٦٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص١ ـ ٢١.

(١٣) يُظهر الغلاف الشهير للطبعة الأصلية لكتاب **اللفياثان** لهوبز في الزاوية اليمنى السفلى اجتماعاً كنسياً يُناقش خلافاته ويُظهر أسلحة منقوشة بمفاهيم لاهوتيّة. فوق هاتين اللوحتين تظهر صاعقتان مما يُشير إلى استياء الربّ من هذه المعركة اللاهوتيّة. يتمّ حلّ هذا النزاع من قبل اللفياثان في الأعلى، والذي يحمل سيف الدولة بيد وصولجان الأسقف بالأخرى. انظر:
Arnold Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction* (London: Norton, 1986), p. 159

المختلفة، «والذي أنتج كلّ الفظائع والحروب التي جرت في العالم المسيحي باسم الدين»[١٤]. لقد اشتعل العنف في الحروب الأخيرة بسبب هذه الأهداف؛ «تقديم المراسم الجديدة وتأسيس الآراء المذهبيّة، والتي هي في مجملها آراء جيّدة وعويصة تتجاوز قدرة البشر العاديين على الفهم»[١٥]. إن كان هؤلاء المتنافسون حريصين على خلاص أرواح البشر كما يزعمون، فإنّهم سيركّزون جهودهم على محو الرذائل الأخلاقيّة والسلوكات المشينة[١٦]، ولكنّهم عوضاً عن ذلك، يهاجمون المذاهب الدينيّة التي تخالف «آراءهم»، وهي مسائل لا يمكن الوصول فيها إلى يقين، كما لا يمكن فرضها بالقوّة من الخارج. هنا نرى الصلة بين أطروحة لوك عن التسامح ومشروعه الإبستمولوجي، والذي يقوم على الاعتراف بمحدوديّة قدرة العقل الإنساني على الفهم[١٧]. إنّ الدين شأن «جوّاني»؛ وهو في جوهره يدور حول الاعتقادات التي لا يمكن أن يقبل بها الجميع بأي وسيلة إقناع عقلانيّة. إنّ المصالح المدنيّة، على الجانب الآخر، هي شؤون «برّانيّة» تتعلّق بالسلطة المدنيّة العموميّة[١٨]، ويحدث العنف حين تشوّش الكنيسة الحدود بين الجوّاني والبراني:

«إنّ قيادات الكنيسة التي يحرّكها الجشع والشهوة في التحكّم إنما هي مستندة في ذلك إلى الطموح والشره للحكم. وقد دفعتهم الخرافات التي تستسلم لها الجماهير الطائشة إلى الغضب من أولئك الذين انشقّوا عليهم، ولذلك فإنهم قالوا لهم بأنّ المنشقّين والهراطقة ينبغي أن يُجرّدوا من ممتلكاتهم ويُقتلوا، وهو قول يأتي على الضدّ من قوانين الإنجيل وقواعد المحبّة، وهم بذلك يخلطون بين مؤسستين هما في حدّ ذاتهما متمايزتان تمام التمايز؛ وأعني بهما الكنيسة والدولة»[١٩].

---

(١٤) John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p. 57.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٤ ـ ١٦.

(١٧) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* edited by Peter Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1979).

(١٨) Locke, *A Letter Concerning Toleration*, pp. 17 - 18.

(١٩) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩)، ص٦٤ (بتصرّف طفيف).

يوجّه لوك اللوم بوضوح إلى قادة الكنيسة الذين اعتقدوا خطأً بأنّ الدين له علاقة بالمصالح المدنيّة؛ ذلك أنّهم حاولوا استعمال الوسائل التي هي للدولة ـ الإكراه، وهذا يشمل الحرمان من المصالح المدنيّة؛ الحاجيات والحرية والحياة ـ لفرض العقائد الدينيّة.

وبينما يرى هوبز بأنّ العنف ناجم عن التمييز غير المناسب بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة، فإنّ لوك يرى بأنّ العنف ناتج عن الخلط بين الدين والمصالح المدنيّة، اللذين يمثلان عالمين منفصلين من النشاط الإنساني؛ ومن ثمّ فإنّ الحلّ الذي يقدّمه لوك، كما رأينا في الفصل السابق، هو «التمييز الدقيق بين عمل الحكومة المدنيّة وعمل الدين»، ودون هذا التمييز، لا مجال لإنهاء الخلافات[٢٠]. على الدولة أن تحتكر الأحكام القضائيّة فيما يخصّ مصالح المدنيّة ـ الحياة، والحريّة، والصحة، والممتلكات المادية ـ وأن تحتكر العنف، الخطر الذي لا بدّ من مواجهته لحماية حقوق المواطنين ورفاهيّتهم. أما الكنيسة، فإنّها مختصّة برعاية أرواح رعاياها وضمان نيلهم للحياة الأبديّة[٢١]. بالنسبة إلى لوك، فهذه ليست قصّة صعود سلطة الدولة الحديثة ولا هي قصّة علمنة الدولة. فكما ذكرت في الفصل السابق، فإنّ لوك لا يقدّم هذا التمييز الحادّ بين الدين والمصالح المدنيّة باعتباره ترتيباً جديداً للسلطة، وإنما باعتباره إعادة ترسيم للحدود الطبيعيّة والمناسبة التي تمّ التشويش عليها والخلط بينها. بحسب رؤية لوك، فإنّ استثناء الكاثوليكيّة الرومانيّة من رؤيته للتسامح، لا يرجع إلى أنّ لوك والكاثوليك يمتلكون رؤى مختلفة حول ترتيب العالم، وإنما لأنّ الكاثوليك قد رفضوا بعناد الاعتراف بأنّ الكاثوليكيّة «دين» ليس له مكان، بشكل مباشر أو غير مباشر، في المصالح المدنيّة والقضاء الزمني/العلماني. إنّ اللوم يقع إذاً على عاتق أولئك الذين يستمرون في خلط الدين بالنظام المدني.

قدّمت الحروب الدينيّة المادّة الخام لكثير من النقد الذي وجهه التنوير الأوروبي للدين[٢٢]. فقد طوّر التنويريون سرديّة تاريخيّة كبرى ـ على يد

(٢٠) Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 17.

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢٢) يُفرد جيمس بيرني الحروب الدينيّة؛ بخاصة حرب الثلاثين عاماً، باعتبارها المؤثّر الأهمّ في نظرة مفكّري التنوير تجاه الدين. انظر: =

إدوارد جيبون وفولتير ـ اعتبرت بأنّ الحروب الدينيّة هي آخر رمق لبربريّة العصور الوسطى وتعصّبها قبل أن تنجلي ظلماتها(٢٣). كما أن بعض الأصوات الأكثر تطرّفاً، مثل بارون دي هولباخ، قد رفضت الدين برمّته ـ «إنّ الدين ما هو إلا قلعة معلّقة في الهواء»(٢٤) ـ باعتباره مولّداً حتمياً للجهل، ومن ثَمَّ للتعصّب: «إننا نجد في كلّ الأديان على وجه الأرض إلهاً للجيوش، إلهاً غيوراً، إلهاً منتقماً، إلهاً يحبّ الإبادة للبشر ويستمتع بالمذابح، وإلهاً يطلب من عبّاده أن يقوموا بواجبهم لخدمته»(٢٥). استجابت بعض الشخصيات التنويريّة لحقبة الحروب الدينيّة بالتفرقة بين الأديان التي تعزز الانقسام بين البشر، والأديان التي تفضي إلى النظام المدني. إنّ معظم الأمثلة التي أوردها فولتير في حديثه عن «التعصّب» في «**قاموسه الفلسفيّ**» هي أمثلة من مشاركة الفرنسيين في الحروب الدينيّة (١٥٦٢ ـ ١٥٩٨)؛ ومن الجدير بالملاحظة أنّ معظم هذه الأمثلة وجميع الأمثلة التي استقاها من الكتاب المقدّس تتعلّق باغتيال الملوك(٢٦). إنّ اهتمام فولتير الأساسي بالحروب الدينيّة يتعلّق بتخريبها وإفسادها للنظام المدني. في حديثه عن «الدين»، يُفرّق فولتير بين «دين الدولة» و«الدين اللاهوتي». فيعرّف النوع الأوّل باعتباره طبقة رسميّة من آباء الدين ـ تحت نظر وزراء الدولة ـ الذين يحافظون على العبادة العموميّة التي يشرّعها القانون ويعلّمون الأخلاق الفاضلة للبشر: «إنّ دين الدولة لا يمكن أن يتسبب بأيّ اضطراب، ولكن هذا لا ينطبق على الدين اللاهوتي؛ فهو مصدر كلّ الحماقات والاضطرابات الممكنة، إنّه سبب التعصّب والشقاق المدني، إنّه عدو لكلّ البشر»(٢٧).

James M. Byrne, *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant* (Louisville, KY: Westminster = John Knox, 1996), pp. 28-30.

(٢٣) J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), pp. 111-112.

(٢٤) Baron d'Holbach, «Common Sense; or, Natural Ideas Opposed to Supernatural,» in: Paul Hyland, ed., *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader* (London: Routledge, 2003), p. 88.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٢٦) Voltaire, *Philosophical Dictionary,* translated by Peter Gay (New York: Harcourt, Brace and World, 1962), pp. 267 - 269.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٤٤٨. المثال الذي يُقدّمه فولتير لـ«الدين اللاهوتي» كمقابل لدين الدولة الرصين، هو مثال خيالي عن فريقين ذهبا إلى الدالاي لاما يسألانه أن يحسم الخلافات بينهما حول ألوهيّة بوذا؛ أعطى الدالاي لاما لكلّ فريق منهما بعضاً من برازه الذي كان كلا الفريقين يبجّله،

ورغم أنّ فولتير لا يُعرّف «الدين اللاهوتي»، فمن الممكن أنّه الدين الذي حاول أن «يغمر العالم بالدم في سبيل سفسطة غير مفهومة»[٢٨]. كما هي الحال لدى سبينوزا ولوك وهوبز، فإنّ العنف هو في الأساس مشكلة إبستمولوجيّة، فهو ناشئ عن الجدل حول تمييزات مذهبيّة مبهمة تقع حلولها وإجاباتها خارج حدود الوعي الإنساني. قد لا يكون دين الدولة أكثر صدقاً أو أحقّية من الدين اللاهوتي، ولكنّه بحسب طريقة تفكير فولتير، يؤدّي دوراً أفضل في الحفاظ على النظام عبر التركيز على الشعائر العموميّة اللائقة وعلى الأخلاق بدلاً من التركيز على الخلافات المذهبيّة. بالنسبة إلى فولتير، فإنّ حلّ مشكلة الحروب الدينية هو «إخضاع الكنيسة لمراقبة الدولة لخدمة النظام المدني»[٢٩]. وفقاً لفولتير، فإنّ الملكيّة المطلقة للويس الرابع عشر قد جلبت نهاية الحروب الدينيّة وبشّرت بالتنوير[٣٠].

وصل روسو إلى خلاصة مشابهة حول الإجابة الأمثل للحروب الدينيّة. في الفصل المخصص للدين المدني في كتاب «**العقد الاجتماعي**»، يناقش روسو حالة الحكم الثيوقراطي في العالم القديم، ويتساءل «لماذا ـ على الرغم من حقيقة أنّ لكل دولة دينها وآلهتها ـ لم تحدث حروب دينيّة في

= ولكن حين حَكم الدالاي لاما لمصلحة أحد الفريقين، بدأ الفريقان بـ «قتل، وإبادة، وتسميم بعضهما البعض» بينما كان الدالاي لاما يضحك ويستمرّ في توزيع محتويات برازه على أتباعه المخلصين.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٤٤٥.

(٢٩) كما يُشير بارنيت، ففي عصر التنوير: «كان جميع الراديكاليين الدينيين والسياسيين على السواء يعترفون بالدور الحيوي للكنيسة في الحفاظ على الوضع القائم، ومن ثمّ فإنّ فولتير، المعروف بربوبيّته، يمكن أن يهاجم جميع الأديان المنظّمة، ولكنّه يحاجج بأنّ الالتزام الديني يجب التسامح معه، بل ودعمه من قبل الجماهير. لا يعود ذلك إلى قيمته أو مشروعيّته كعبادة إلهيّة، وإنما إلى دوره في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، بما في ذلك الحفاظ على الحالة الاقتصاديّة والاجتماعيّة للفلاسفة أنفسهم، الذين كانوا في الغالب، يعتاشون على أموال الطبقات الثريّة. انظر:

S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester, England: Manchester University Press, 2003), p. 17.

يقتبس بارنيت رسالة فولتير إلى فريدريك العظيم: «إنّ جلالتك ستقدّم للبشريّة خدمة عظيمة باقتلاع نبتة الخرافة [المسيحية]. ولا أعني اقتلاعها في وسط الرعاع، الذين لا يهتمون بالتنوير، والمعرّضين للانسياق لكلّ أشكال العبوديّة؛ إنما أعني اقتلاعها في وسط المهذّبين، أولئك الذين يُريدون أن يُفكّروا»، (ص٤٠).

(٣٠) Voltaire, *The Age of Louis XIV*, translated by Martyn P. Pollack (London: Dent, 1961), pp. 394 - 415.

العالم الوثني؟»[(٣١)] يجيب روسو بأنّ «ثمة أسباب عديدة»[(٣٢)]. لم تكن الآلهة في العالم القديم آلهة غيورة، وإنما كان «كلّ واحد قانعاً بجزئه الخاصّ من الإمبراطوريّة»[(٣٣)]. لم يقاتل البشر من أجل آلهتهم، بل كانت آلهتهم هي من يقاتل من أجلهم[(٣٤)]. لقد رأى روسو بأنّ هناك مزايا عديدة لأنظمة الحكم الوثنيّة، لأنها ـ إضافة إلى كونها قد قللت من احتماليّة الحروب الدينيّة بين الأمم ـ خفضت من احتماليّة الصراع الديني الداخلي. فقد فرضت الدولة وحدة دينيّة على مواطنيها، كما أن الدين كان يشجّع على طاعة الدولة باعتبار ذلك أحد المبادئ الرئيسيّة له. على الرغم من ذلك، فإنّ روسو يرفض هذا النوع من الثيوقراطيّة لأنّها تنبني على الإيمان بآلهة خاطئة وعلى الخرافات[(٣٥)].

يُفضّل روسو «دين الإنسان»؛ المسيحيّة، ولكن ليس تلك المسيحيّة التي تطبّقها الكنيسة؛ فدين الإنسان ليس له كنيسة ولا شعائر، ولكنّه يتعلّق فقط بـ«العبادة الجوّانيّة الخالصة للإله القدير وبالالتزام الداخلي الأخلاقي»، الذي تدعو إليه الأناجيل[(٣٦)]. «لا يمتلك هذا الدين أي إحالة أو صلة بالمجتمع السياسي»[(٣٧)]. حين تُفهم بشكل صحيح، فإنّ المسيحيّة الحقّة بعيدة عن روح الحروب الدينيّة: «لا يدعو الإنجيل إلى دين قوميّ، ومن ثمّ فإنّ القول بأنّ المسيحيّة الحقّة هي من أشعل الحروب الدينيّة أمرٌ لا يمكن تخيّله». والمشكلة إذاً هي أنّ المسيحيّة الحقّة قد اختُطفت من قبل الطموح السياسي للكنيسة. يحتفي روسو بهوبز كونه تمكّن مبكّراً من تشخيص المشكلة في انشقاق المسيحيّة عن السلطة السياسية، ويتعاطف روسو مع الحلّ الذي قدّمه هوبز؛ توحيد الكنيسة والدولة. على أنّ حلّ روسو يختلف عن حلّ هوبز، لأنّه يشكّ في أنّ طموح القساوسة المسيحيين يمكن أن يتمّ احتواؤه عبر

---

(٣١) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Willmoore Kendall (South Bend, IN: Gateway, 1954), p. 149.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٥٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٥٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٥٥.

النظام الذي يقترحه هوبز لوقت طويل[٣٨]. ما يقترحه روسو في المقابل هو إضافة دين الإنسان الجوّاني الصرف مع الدين المدني الذي يهدف إلى ربط المواطنين بالدولة. فالدين المدني لديه مجموعة صغيرة من المعتقدات (الدوغما): وجود الله، ثواب المحسنين وعقاب الأشرار، وحرمة العقد الاجتماعي وقوانين الدولة. وفي هذا التصوّر، سيتم التسامح مع جميع الأديان اللاهوتيّة، ما دامت لا تتدخّل في التزامات المواطنين تجاه الدولة. وبالطبع، فإنّ على الدولة أن تفرض التسامح اللاهوتي، فعدم التسامح اللاهوتي يقود بالضرورة إلى عدم التسامح المدني ـ «لا يمكن للمرء أن يعيش بسلام مع أشخاص يعتقد بأنّهم ملعونون»[٣٩] ـ ومن ثمّ فإنّ على الدولة أن تمنع ممارسات عدم التسامح والتعصّب الديني كالكاثوليكية الرومانيّة[٤٠]. على أنّ التسامح المدني لا يشمل المنشقين عن دين الدولة: «فالإنسان الذي يُلزم نفسه علانية بمقالات الإيمان للدولة، ويتصرّف في أية مناسبة كما لو أنّه لا يؤمن بها، يستحقّ العقاب بالموت؛ فهو قد ارتكب أعظم الجرائم قاطبة: لقد كذب في حضرة القانون»[٤١].

كما نرى هنا، فإنّ العناصر الأساسيّة لسرديّة الحروب الدينيّة كانت موجودة في مصادر النظريّة السياسيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. تقول هذه الرواية بأنّ السبب الرئيس للحروب في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت هي الخلافات غير المجدية حول القضايا المذهبيّة: سبينوزا: «أنسجة الأسرار الممتنعة»، هوبز: «المذاهب المتنازعة حول آراء الرجال الحكماء»، لوك: «آراء جيّدة وعويصة تتجاوز قدرة البشر العاديين على الفهم»، هولباخ: «قلعة معلّقة في الهواء»، فولتير: «سفسطة غير مفهومة». كانت هذه الخلافات ستكون عاديّة وغير مضرّة لولا أنّ الكنيسة ارتأت أن تستعمل السلطة السياسيّة الإكراهيّة لفرض هذه الآراء المذهبيّة. تتنوّع الأجوبة والحلول المقدّمة، ولكنّها تشترك جميعاً في أنّ على السلطة السياسيّة أن تستحوذ على السلطة التي كانت للكنيسة. أراد هوبز أن يتخلّص

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٥٣.
(٣٩) المصدر نفسه، ص١٦٠.
(٤٠) المصدر نفسه، ص١٦١.
(٤١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

من الخلافات المذهبيّة عبر دمج الكنائس في الدولة، وجعل الدولة هي الحَكَمَ الفصل في الخلافات المذهبيّة في العالم. بالمثل، فإنّ دولة سبينوزا ستمتصّ الكنائس، إضافة إلى تركيز سبينوزا على حريّة الفرد الكاملة في الإيمان بما يشاء من المذاهب. بينما فضّل فولتير وروسو وجود دين دولة إلزامي يتمحور حول الأخلاق والشعائر العموميّة، وترك الأفراد أحراراً في مسائل الاعتقاد الأخرى. أما لوك فقد أراد إقامة حدود واضحة بين عمل الكنيسة؛ والذي يتعلّق بالمذاهب والشعائر، وبين عمل الدولة، والذي يتعلّق بالنظام العام والمصالح المدنيّة للمجتمع. إننا معتادون على إقامة تعارض حاسم بين ليبراليّة كنيسة لوك وخضوعيّة كنيسة هوبز. ولكن ما يشترك هوبز ولوك فيه هو رأيهما بضرورة خفض السلطة العموميّة للكنيسة وتوسيع سلطة الدولة، بذريعة الحاجة إلى نزع فتيل مزيد من الحروب الدينيّة.

النظرية السياسية المعاصرة

إنني أعتقد بأنّ من المهمّ والمفيد أن أُظهر كيف تعمل سرديّة الحروب الدينيّة في بعض المصادر الكلاسيكيّة للنظريّة السياسيّة الحديثة، ولكنني لا أحاول هنا أن أقدّم تأريخاً كاملاً لأسطورة الحروب الدينيّة في القرون السابقة. ينصبّ اهتمامي الرئيس على الطريقة التي تُستعمل بها قصة الحروب الدينيّة في النظريّة السياسيّة المعاصرة. سيكون من المثير للاهتمام أن نستكشف متى تحديداً ـ في سيرورة تطوّر النظريّة السياسيّة وعلم التاريخ الغربي ـ بدأ التعامل مع الحروب في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر باعتبارهما وحدة متسقة واحدة، ومتى أصبحت تُعرف باسم «الحروب الدينيّة» باعتبارها قضيّة واحدة. أما الآن، فسأكتفي بالإشارة إلى حضور هذه القضيّة، وسأتفحّص استدعاءها في النظريّة السياسيّة المعاصرة.

إنّ خلاصة كتاب كوينتين سكينر، الصادر في مجلّدين عام ١٩٧٨، بعنوان «**أسس التفكير السياسي الحديث**»، تكمن في «القبول بالفكرة الحديثة للدولة، والتي تفترض بأنّ المجتمع السياسي قام بالأساس لأهداف سياسيّة». وفقاً لسكينر، فإنّ كلاً من الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر قد اتفقوا على أنّ الدولة ملزمة بدعم الدين الواحد الحقّ من خلال سلطتها الإكراهيّة:

«لقد أسهمت الثورات الدينيّة في عصر الإصلاح الديني بطريقة حيويّة وقائمة على مفارقة في بلورة المفهوم الحديث والمُعلمن للدولة، فعندما أظهر أبطال رواية المذاهب الدينيّة المتنازعة بأنّهم على استعداد لقتال بعضهم البعض حتى الموت، بدأ عددٌ من منظّري السياسة يُدركون بوضوح بأنه إن كان هناك أيّ احتمال لتحقيق السلام المدني فإنّ قوى الدولة يجب أن تتوقّف عن أداء أيّ دور في دعم أي مذهب ديني»[٤٢].

إنّ العناصر الأساسيّة في هذه القصّة المعاصرة معروفة عند المنظّرين في مطالع الحداثة: تتقاتل المجموعات الدينيّة بسبب المذاهب أو «العقائد الدينيّة»، وعلى الدولة أن تتدخّل لجلب السلام. على الرغم من ذلك، علينا أن نلاحظ بأنّ قصّة سكينر تتقدّم خطوة إضافيّة على التاريخ. فما يبدو أنّه موقف علماني حديث وليبرالي عند سكينر ـ دولة «تتوقّف عن أداء أي دور في دعم أي مذهب ديني» ـ ليس هو تماماً ما كان يقصده هوبز وسبينوزا والبقيّة، فمثل هذه الدولة لم توجد في أوروبا إلا في وقت لاحق ومتأخر. فحتى لوك كان معترفاً بالكنيسة الرسميّة. وليس من الواضح من هم منظرو السياسة الذين كان سكينر يتحدّث عنهم. في الفقرة التالية يُشير سكينر إلى جان بودان[٤٣]، ولكن بودان كان مؤمناً بقوّة بأنّ على الدولة أن تفرض الوحدة الدينيّة على المواطنين، باستثناء الحالات التي ترى الدولة بأنّ كلفة فرض الدين على المعارضين ستكون كبيرة جدّاً[٤٤]. يُشير المؤرّخ ماك هولت Mack Holt بأنّ معظم من كان يُطلق عليهم «السياسيون politiques» من قبل خصومهم في فرنسا القرن السادس عشر كانوا هم من أرادوا توحيد فرنسا تحت راية العقيدة الكاثوليكيّة[٤٥]. يقول هولت: «أيّاً كان هؤلاء

(٤٢) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978), vol. 2: *The Age of Reformation*, p. 352.

(٤٣) تقول الفقرة التي أشير إليها أعلاه: «مع إصرار بودان في كتبه الستّة بأنّ على جميع الأمراء أن يعرفوا بأنّ (الحروب التي قامت حول مسائل الدين) ليست في الحقيقة (قائمة على مسائل تمسّ ممتلكاته) نلمس للمرّة الأولى الصوت الأصليّ للنظريات الحديثة عن الدولة». انظر: المصدر نفسه.

(٤٤) انظر: Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, translated and edited by M. J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell, 1946), pp. 140-142.

(٤٥) Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), p. 126.

(السياسيون)، فإنّهم بالتأكيد لم يؤيّدوا سياسة دائمة من التسامح الديني أو أي فكرة أخرى عن وضع الدولة في رتبة أعلى من الوحدة الدينيّة؛ لقد كانوا مؤمنين بالكاثوليكيّة بعمق ومؤيّدين بقوّة لفكرة (ملك واحد، إيمان واحد، قانون واحد)»[٤٦].

إنّ تحليلات جيفري ستاوت Jeffrey Stout عن زوال السلطة وصعود الاستقلال الأخلاقي في الغرب تستند إلى عمل سكينر[٤٧]. وفقاً لستاوت، فإنّ الانهيار النهائي لسلطة رجال الدين، التي كانت مقبولة بشكل شبه مطلق بعد عصر الإصلاح الديني قد أنتج العنف، لأنّه لم يكن ثمّة معيار عقلاني أكبر يقبل به جميع الفرقاء ويحتكمون إليه. في هذا الوضع الجديد، لم تعد وجهة النظر الدينيّة قادرة على تقديم أساس عقلاني للسلم الاجتماعي[٤٨]. والحلّ الممكن الوحيد لهذه المعضلة كان علمنة الخطاب العمومي:

«ما يمكن القبول به دون تردد هو أنّ المبادئ الليبراليّة كانت هي المبادئ الصحيحة التي يجب تبنيها عندما جرّت المعتقدات الدينيّة المتنافسة والمفاهيم المتصارعة حول الخير أوروبا إلى الحروب الدينيّة. لقد كانت المعتقدات والمفاهيم الدينيّة في سياق معيّن جزءاً من طريق مسدود جعل الوصول إلى اتفاق عقلاني على نطاق شامل أمراً مستحيلاً»[٤٩].

وفي نسخة أخرى من أسطورة الحروب الدينيّة، يفترض ستاوت بأنّ الصراع كان يدور حول معتقدات دينيّة متضاربة.

يلاحظ ستاوت بأنّ كلاً من إيمانويل كانط وجون رولز يعتبر بأنّ الاتفاق الأصلي الذي تمّ التوصّل إليه عبر نظريّة العقد الاجتماعي، كان قائماً على محض فرضيّة:

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٤٧) Jeffrey Stout, *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), pp. 235 - 238.

في ص٢٣٧ يقتبس ستاوت المقطع نفسه من سكينر الذي نقلته أعلاه.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٤١. لمزيد من الأمثلة على الأهمية التأسيسية للحروب الدينية عند ستاوت، انظر ص x، ٣، ٤٦، و٢٧٠.

«إنّ بحثي المعمّق يُشير بأنّ الفاعلين التاريخيين الفعليين في بدايات الحقبة الحديثة قد وصلوا إلى ما يشبه هذا الاتفاق ولو على مستوى ضمني إن توخّينا الدقّة. لم يحاول هؤلاء الفاعلون انتشال أنفسهم من الحالة الطبيعيّة، وإنما كانوا يحاولون التركيز على إنهاء حالة (حرب الجميع على الجميع) تماماً. لقد كان اتفاقهم يدور حول التسليم بقضيّة استقلال المجال السياسي ـ الأخلاقي؛ وتحديداً استقلاله عن السلطة الدينيّة»[٥٠].

نظراً للأحداث التاريخيّة التي جرت بالفعل، فإنّ هذه القصّة تحتوي على فجوة كبرى؛ فمثل سكينر، يقفز ستاوت على الفور من الحروب الدينيّة إلى الليبراليّة، متجاهلاً تفحّص حقبة الحكومات المطلقة والدول التي كانت تحمل ديناً مخصوصاً، والتي سادت أوروبا كلّها منذ نهايات القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر[٥١] هنا سيكون من المفيد التمييز بين «المبادئ الليبراليّة» في الاقتباس الأوّل و«الاستقلال عن السلطة الدينيّة» في الثاني؛ فقد قامت الدول الصاعدة في مطالع الحقبة الحديثة في أوروبا بالاستقلال عن السلطة الدينيّة بالتأكيد، وفي كثير من الأحيان قامت باستدخال الكنيسة ـ الكاثوليكيّة أو البروتستانتيّ ـ داخلها. ولكنّ الفكرة القائلة بأنّ الحروب الدينيّة قد انتهت عبر تبنّي المبادئ الليبراليّة فكرةٌ يصعب قبولها في الفترة ما بين نهاية الحروب الدينيّة ومجيء ما نطلق عليه «الليبراليّة». إن كان معنى «المبادئ الليبراليّة» هو التسامح وخصخصة الممارسات الدينيّة، فإنّ تبنّي معظم الحكومات الأوروبيّة لهذه المبادئ لم يتحقق إلا بعد قرون في بعض الحالات. لم يتم تبنّي المبادئ الليبراليّة في فرنسا إلا بعد الثورة[٥٢]، ولم يتم قبولها في إسبانيا إلا في القرن العشرين. ولم يتحرر الكاثوليك الرومان

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٤١.

(٥١) الحالة الوحيدة التي مثّلت استثناءً في حقبة الحداثة المبكّرة، وهي حالة غامضة وملتبسة، هي حالة جمهوريّة هولندا.

(٥٢) يُعتبر مرسوم نانت بمثابة إعلان قدوم مبدأ التسامح إلى فرنسا، ولكنّ المرسوم لم يتح، سوى لمدّة وجيزة، التعايش بين الهوغونوت والكاثوليك، ذلك أنّ هنري الرابع تابع سياسته الطامحة إلى إرجاع الوحدة الدينيّة في فرنسا؛ انظر:

Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, pp. 162-172.

على كل المستويات، كان مرسوم نانت منعدم الفعاليّة، وكان مجرّد حبر على ورق، قبل أن يتمّ إحياؤه وإعادة بعثه في ١٦٨٥.

من القيود القانونيّة المفروضة عليهم في إنكلترا إلى عام ١٨٢٩. في ألمانيا، أسست معاهدة صلح وستفاليا للتعصّب؛ فالاتفاقيّة تعزز من سياسة «أرضهُ دينُهُ» في معظم الأراضي التي كانت تحت سيطرة الهابسبورغ وتُتيح لجميع الحكّام الخاضعين للمعاهدة أن يقوموا بنفي المعارضين مع إنذار لمدّة ثلاث سنوات(٥٣).

تُموضع المنظّرة السياسية جوديث شكلار أصول الليبراليّة في فترة الحروب الدينيّة. على العكس من الفكزة القائلة بأنّ الليبراليّة تشجّع «الانغماس في الملذّات»، ترى شكلار بأنّ الليبراليّة هي محاولة بطوليّة لـ«ضبط النفس»، بخاصة في محاولتها لكبح العنف. يحدد مفهوم شكلار «ليبراليّة الخوف» المهمّة السياسيّة الأولى في ضمان السلام في مقابل القسوة الوحشيّة. بعبارات شكلار:

«هذه هي الليبراليّة التي وُلدت من وحشيّة الحروب الأهليّة الدينيّة، والتي استبدلت مزاعم المسيحيّة الخيريّة باللوم على جميع المؤسسات والأحزاب والفرق الدينيّة. فإن كان من الممكن للإيمان أن ينجو، فذلك بأن يكون شأناً شخصياً تماماً. ومن ثمّ فإنّ الخيار ليس بين الفضيلة الكلاسيكيّة والانغماس الليبرالي في الملذات، وإنما بين القسوة العسكريّة والانضباط الأخلاقي والعنف من جهة والتسامح الذي يقوم على ضبط النفس، والذي تتم حمايته بقوّة حماية الحرية والأمن لجميع المواطنين، كباراً أو صغاراً، ذكوراً أو إناثاً، بيضاً أو سوداً»(٥٤).

أما بطل هذا الرأي فهو مايكل دي مونتين، والذي رفض المسيحيّة المؤسسيّة بحسب شكلار بسبب قسوتها التي لا تُطاق، ونظر إلى فلاسفة العصور القديمة الكلاسيكيّة باعتبارهم عقلاء وسط المجانين(٥٥). وبعيداً عن معضلة ستاوت في المصالح المتضاربة، فإنّ شكلار ترى بأنّ الدين في الحياة العامّة ينزع بطبيعته إلى التعصّب والعنف.

---

(٥٣) Georg Schmidt, «The Peace of Westphalia as the Fundamental Law of the Complementary Empire-State,» in: Klaus Bussmann and Heinz Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe,* 3 vols. (Münster: Veranstaltungsgesellschaft 350 Jahre Westfalischer Friede, 1998), vol. 1, pp. 451-452.

(٥٤) Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), p. 5.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٧ ـ ٤٤.

يعترف جون رولز بأنّ «الليبراليّة السياسيّة» التي يقترحها تدين لـ«ليبراليّة الخوف» التي أسست لها شكلار[٥٦]. على أنّ رولز يبذل جهداً كبيراً للتأكيد على أنّ ليبراليّته، مثل ستاوت وعلى خلاف شكلار، لا تريد إصدار الأحكام حول الحالة الأخلاقيّة أو مزاعم الحقيقة لأيّ دين أو لأي نوع من المذاهب الشاملة الأخرى. إنّ ليبراليّة رولز «سياسيّة، وليست ميتافيزيقيّة»؛ إنّها لا تدّعي بأنّها حقيقة، وإنما تدّعي بأنّها تقدّم طريقة عقلانيّة للتعايش السلمي بين دعاوى الحقيقة التي لا يمكن الفصل بينها[٥٧]. كما هي الحال عند شكلار، فإنّ اللحظة التاريخيّة المؤسسة لليبراليّة رولز هي الحروب الدينيّة. عندما أفسح الدين السلطويّ، والخلاصي، والتوسّعي الطريق لظهور ثلاثة أديان (الكاثوليكيّة، اللوثريّة، والكالفنية) والتي كانت جميعها دوغمائيّة وغير متسامحة، ومن ثمّ فقد تسببت بالصراع الاجتماعيّ كما هو واضح:

«خلال الحروب الدينيّة، لم يكن البشر متشككين بالخير الأعلى، أو بالأساس الذي يقوم عليه الإلزام الأخلاقي بالقانون الإلهي... كانت المشكلة هي كيف يمكن للمجتمع أن يوجد في ظلّ هذه العقائد المختلفة؟ هل يمكن تصوّر أساس للتسامح الديني؟ بالنسبة إلى الكثيرين، كان الجواب هو لا؛ لأنّ ذلك يعني القبول بالهرطقة في مسائل الأصول، ويعني تحقق حالة من (عدم الوحدة) الدينيّة. فحتى المؤيّدون المبكّرون لمبدأ التسامح اعتبروا بأنّ انقسام المسيحيّة كارثة كبرى، ولكنّها كارثة يجب تقبّلها نظراً لأنّها البديل الممكن لإنهاء الحروب الأهليّة الدينيّة. ومن ثمّ، فإنّ الأصول التاريخيّة للّيبراليّة السياسية (وللّيبرالية بالعموم) كانت كامنة في عصر الإصلاح الديني وما تلاه مع الصراعات الطويلة حول التسامح الديني في القرنين السادس عشر والسابع عشر»[٥٨].

وفقاً لرولز، فإنّ الإصلاح الديني قد قدّم شيئاً جديداً بالكلّية في التاريخ الإنساني: «الصدام بين الأديان الخلاصيّة والعقائديّة والتوسعيّة»[٥٩].

---

(٥٦) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. xxiv, note 10.

(٥٧) Ibid., p. xx.

(٥٨) Ibid., p. xxiv.

(٥٩) Ibid., p. xxv.

«والجديد في مثل هذا الصدام أنّه قدّم إلى مفاهيم البشر حول الخير عنصراً مفارقاً لا يقبل بالمساومة. هذا العنصر وضعهم بين خيارين: إما الصراع المميت، والمُستنزف باستمرار أو الحريّة المتساوية للضمير وحريّة الفكر»[٦٠]. بالنسبة إلى رولز فإنّ ثمة شيئاً مفارقاً في الدين ـ على الأقل في الأديان مثل الكاثوليكيّة واللوثريّة والكالفنيّة ـ يجعل الخلافات حول الدين أكثر ميلاً للعنف من الخلافات حول القضايا الدنيويّة الأخرى.

في مقدّمة كتابه «**الليبراليّة السياسيّة**»، الذي اقتبسنا منه الاقتباسات السابقة، يسرد رولز ثلاثة تطوّرات تاريخيّة «أثّرت بعمق» في الفلسفة الأخلاقيّة والسياسية في الحقبة الحديثة. الأولى، هي الإصلاح الديني. «والثانية هي تطوّر الدولة الحديثة وإداراتها المركزيّة، والتي حُكمت بالبداية من قبل الملوك ذوي السلطة الهائلة إن لم تكن المطلقة، أو على الأقل من قبل الملوك الذين حاولوا أن يكونوا ملوكاً مطلقين بقدر ما أمكنهم، والذين لم يمنحوا جزءاً من السلطة والقوّة للأرستقراطيّة والطبقة الوسطى الصاعدة إلا عندما اضطروا إلى ذلك، أو لاءم ذلك قناعاتهم»[٦١]. أما التطوّر الثالث فهو ظهور العلم الحديث، والذي يتحدّث عنه رولز في ثلاث جمل. بغضّ النظر عن تحديده لهذه العوامل الثلاثة، يتابع رولز النقاش حول عامل حركة الإصلاح الديني فقط دون أن يتطرّق إلى العاملين الآخرين على الإطلاق. لم يخصص رولز سوى عبارتين للحديث عن صعود الدولة المطلق. ويبدو أنّه من الواضح بالنسبة إلى رولز أنّ مشكلة الحداثة كانت مشكلة لاهوتيّة في صلبها؛ في حين كان الحلّ سياسياً. المشكلة هي أنّ البشر يؤمنون بمذاهب لاهوتيّة لا تقبل المساومة، وهم مستعدون بل وراغبون بالموت في سبيلها. والليبراليّة هي الحلّ لهذه المشكلة. أما ما هو دور شخصيات الدولة المطلقة في هذه القصّة فهذا أمر غير واضح. هل كانت الدولة المطلقة مجرّد محطّة مؤقّتة تمهّد لظهور الدولة القوميّة؟ بطريقة ما، وعلى الرغم من اعتراف رولز بالتأثير العميق لظهور الدولة المطلقة، فإنّ السرديّة التي يقدّمها تقفز من عصر الإصلاح الديني إلى الليبراليّة المعاصرة دون أن تتكبّد عناء البحث في ما هي القوى الفعليّة التي أنتجت الدولة الحديثة. يكتفي رولز بأن يظهر لنا بأنّها كانت الحلّ لمشكلة العنف الديني.

(٦٠) Ibid., p. xxvi.
(٦١) Ibid., p. xxii.

تبدو الصلة بين الحروب الدينيّة وصعود الليبراليّة واهية حين نحاول أن نطبّق سرديّة الحروب الدينيّة على السياق الأمريكي. أحد الأمثلة هو كتاب «**الدين والديمقراطيّة الليبراليّة**» لكاثلين سوليفان Kathleen Sullivan، عميدة كلية القانون في جامعة ستانفورد. وفقاً لسوليفان، فإنّ البند المؤسس للتعديل الأوّل للدستور الأمريكي لا يكتفي بمنع تأسيس الحكومة الفيدراليّة للدين العمومي، وإنما يقرر إرساء نظام مدني علماني كحلّ للنزاعات الأخلاقيّة العموميّة: «إنّ الاتفاق على مثل هذه الآليّة العلمانية كانت الثمن لإنهاء حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها. إنّ تأسيس نظام مدني عمومي كان هو العقد الاجتماعي الذي نتج عن الهدنة الدينيّة»[٦٢]. يمكن أن تُستعمل الأسس العلمانيّة لحلّ الخلافات الأخلاقيّة العموميّة. أما الاعتماد على الأسس الدينيّة، على الجانب الآخر، فإنّه «سيبعث الصراع داخل الطوائف الذي أراد البند التأسيسي التخلّص منه»[٦٣].

يبدو أنّ سوليفان تعتبر بأنّ «حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها» حدث تاريخيّ كان البند التأسيسي حلاً له. كما يبدو أنها تفترض بأنّ هذا النوع من الصراع قابل للاندلاع في أيّ وقت مرّة أخرى إذا أسيء تفسير التعديل الأوّل. في نقاش مايكل مك كونيل Michael McConnel مع سوليفان، والذي دفع الأخيرة لكتابة مقالتها، حاجج مك كونيل بأنّ أفضل ما يمكن أن تفعله الحكومة لحماية الحرية الدينية هي أن تترك الناس يمارسون اختياراتهم الدينيّة في غياب من تدخّل الحكومة[٦٤]. وفقاً لسوليفان، دافع مك كونيل عن الحريّة الدينيّة المطلقة. تعتبر سوليفان بأنّ هذا مشابه للقول بأنّ «حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها يمكن أن تستمرّ بطرق ووسائل أخرى بعد الهدنة»[٦٥]. يعتقد مك كونيل بأنّ تأسيس نظام مدني علماني لحلّ الخلافات الأخلاقيّة «يشوّه» الاختيار الديني ما قبل السياسي. تردّ سوليفان، بأنّ «العقد الاجتماعي لإنهاء حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها ضروريّ، ولكنّ

---

(٦٢) Kathleen M. Sullivan, «Religion and Liberal Democracy,» *University of Chicago Law Review*, vol. 59, no. 1 (1992), p. 197.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(٦٤) Michael W. McConnell, «Religious Freedom at a Crossroads,» *University of Chicago Law Review*, vol. 59, no. 1 (1992), pp. 115 - 194.

(٦٥) المصدر نفسه.

تضخيم حضوره (يشوّه) النتائج التي يمكن أن تحصل إن استمرّت الحرب»[٦٦]. فبعد هذا الاستقرار، لم يعد القوي قادراً على الانتصار على الضعيف في المسائل الدينيّة. لقد تمّ «حظر الدين من الحيّز العام»[٦٧] لمصلحة خطاب علماني عمومي باعتباره شرطاً ضرورياً للسلم الاجتماعي. وفقاً لسوليفان، فإنّ مك كونيل يظنّ بأنّ هذه الأيديولوجيا العلمانيّة هي «مجرّد نوع آخر من الإيمان من بين أنواع متنافسة في حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها»[٦٨]. تعترف سوليفان بأنّ ثقافة الديمقراطيّة الليبرالية «قد تعمل بشكل جيّد كنظام من المعتقدات التي تحمل محتوى موضوعياً ثابتاً»[٦٩]، ولكنها تحاجج بأنه «حتى لو كانت ثقافة الديمقراطيّة الليبراليّة نظاماً من المعتقدات التي يمكن مقارنتها بالإيمان الديني من جهة الطريقة التي تكوّن فيها المعرفة، فإنّ ذلك لا يعني بأنّها مكافئ للدين من جهة الأهداف السياسيّة والدستوريّة»[٧٠].

تبدو عبارة «حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها» إعادةَ صياغةٍ واعية لعبارة هوبز «حرب الجميع ضدّ الجميع»، والتي تتحدّث عن حالة الفوضى المُتخيّلة والتي تتطلّب تدخّل اللويثان بالتشريع؛ الدولة، لإرساء السلام[٧١]. تستعمل سوليفان عبارة «حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها» ثماني مرات[٧٢] في هذه المقالة دون أن تحدد مكان أو زمان أو أطراف هذه الحروب. من الصعب أن نعرف عن أية حروب كانت تتحدّث. قد تكون بهذا تُشير إلى الحروب الدينيّة في أوروبا؛ استدعى جيمس ماديسون ذكرى هذه الحروب في معارضته لأن يكون للدولة دور في تأسيس الدين. ولاتزال مقالته في عام ١٧٨٥ «**تذكرة واحتجاج**» ضدّ تمويل الحكومة لمعلمي الدين في فرجينيا تذكّر القرّاء بـ«سيل الدماء الذي قسم العالم القديم، عبر

---

(٦٦) المصدر نفسه.
(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٢٢.
(٦٨) المصدر نفسه، ص١٩٩.
(٦٩) المصدر نفسه.
(٧٠) المصدر نفسه، ص٢٠٠.
(٧١) Thomas Hobbes, *Leviathan; or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (New York: Collier, 1962), p. 100.
(٧٢) بالإضافة إلى الفقرة أعلاه، تستعمل سوليفان هذه العبارة أربع مرّات إضافيّة في هذه المقالة، في ص١٩٩، ٢٠٠ (في معرض استشهادها برولز)، و٢٢٢.

محاولات يائسة من المقاتلين العلمانيين، لإطفاء نار الخلافات الدينيّة، عبر إقصاء جميع الخلافات في الآراء الدينيّة»(٧٣). في حالة سوليفان، سيكون من الغريب القول بأنّ الاستقرار الدستوري في الولايات المتحدة سيحلّ مشكلة الحروب التي قامت في الجانب الآخر من الأطلسي. من المؤكّد، بأنّ بعض المهاجرين إلى المستعمرات في أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر كانوا لاجئين من الحرب الأهلية الإنكليزيّة، ولكنّ هذه الحرب قد انتهت قبل أكثر من قرن من وضع الآباء المؤسسين للبند الأوّل. في العالم الجديد، بنى الأنجليكان والبيوريتان على السواء كنائس عملت مع الحكومات في المستعمرات على إقصاء المعارضين والمنتمين لمذاهب أخرى. كما يتحدّث المؤرّخ إدوين جاوستاد Edwin Gaustad عن المستعمرات الأمريكيّة: «نحن نسأل اليوم أين تنتهي الدولة وتبدأ الكنيسة، ولكنّهم في السابق كانوا سيرون هذا السؤال بلا معنى. فهو أشبه بالسؤال عن أين تبدأ الثقافة وأين ينتهي المجتمع»(٧٤). لقد سلّم معظم المستعمرين بضرورة وجود كنيسة رسميّة مؤسسة من قبل الدولة. ومع ذلك لم تحصل أيّة حرب بين الطوائف الدينيّة في أمريكا ليكون حلّها هو البند الأوّل. لاشك بأنّ المعارضين اغتاظوا من تأسيس الكنيسة الأبريشانيّة congregation في ماساتشوستس وكونكيتيكت ومن تأسيس الكنيسة الأنجليكانيّة في فرجينيا وكارولينا الجنوبيّة. ولم تكن الحريّة الدينيّة مقبولة في معظم المستعمرات، مع وجود بعض الاستثناءات الجديرة بالذكر كتجربة روجر وليامز ووليام بين في التسامح. على الرغم من ذلك، فلم يكن ثمّة عنف بارز بين الطوائف في المستعمرات الأمريكيّة. لا شكّ بأنّ

---

(٧٣) James Madison, «Memorial and Remonstrance against Religious Assessments,» in: William T. Hutchinson and William M. E. Rachal, eds., *The Papers of James Madison* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972), vol. 8, pp. 298 - 304, ₤ 11.

(٧٤) Edwin S. Gaustad, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation* (New York: Harper and Row, 1987), p. 12.

يتابع جاوستاد بالقول: لم تكن الحقائق التي يراها توماس جفرسون حقائق بدهيّة ومبرهنة بشكل ذاتي، على ذات الدرجة من البدهيّة بالنسبة لرجال الدولة والكنيسة في ذلك الوقت المبكّر. على العكس من ذلك، فإنّ ما كان بدهياً بالنسبة للغالبيّة العظمة من سكان المستعمرات وقادتهم (الدينيين والسياسيين) هو أنّ المجتمع لا يُمكن أن يستمرّ إلا إذا عملت الكنيسة مع الدولة جنباً إلى جنب في مجال العمل والعبادة، وإلا إذا كانت القيم بينهما مشتركة، وكان إيمانهما بطبيعة الإنسان والإله والكون مشتركاً. (المرجع نفسه، ص١٢ ـ ١٣).

البند التأسيسي كان قراراً سياسياً حكيماً. ولكن ما أشكّك به هنا هو أنّ البند التأسيسي قد وضع نهاية لحرب جميع الطوائف ضدّ بعضها.

لعلّ سوليفان قد أرادت باستعمالها لهذه العبارة الإشارة إلى الصراع الاجتماعي بين الطوائف الدينيّة دون إراقة دماء. بالنسبة إلى سوليفان، فإنّ ثمّة خطراً مخصوصاً يتعلّق بالصراع الديني[(٧٥)]. ولكن ليس ثمة مبرر للافتراض بأنّ الصراع الاجتماعي بين أتباع الطوائف المختلفة كان أكثر حدّة أو خطراً في حقبة المستعمرات، على سبيل المثال، من الصراع بين ملّاك الأراضي البيض الأثرياء وأيّ من المجموعات التابعة ـ النساء، العمّال الذين لا يملكون أراضٍ، الخدم بالسخرة، والعبيد الأفارقة، والهنود، وغيرهم ـ الذين لم يكن لهم الحقّ بالتصويت وكانوا ممنوعين من المشاركة في الحياة العامة في المستعمرات. ما بين ثورة بيكون في ١٦٧٦ وعام ١٧٦٠، كان هناك ثماني عشرة حركة تمرّد مسلّحة حاولت أن تنقلب على الحكومات في المستعمرات الأمريكيّة، إضافة إلى ستّ ثورات للعبيد، وأربعين حالة شغب كبرى، معظمها حصلت بسبب التفاوت الطبقي[(٧٦)]. في جميع هذه الصراعات ـ وفي جميع الصراعات الأخرى التي أعرفها ـ لم يكن ثمة دور للنزاع بين الطوائف الدينيّة في تأجيجها.

لعبت العوامل الاقتصاديّة دوراً في بعض استعمالات سرديّة الحروب الدينيّة، ولكن ليس بهدف التأكيد على الصراع الطبقي. بل على العكس، قدّم فرانسيس فوكوياما ـ وجورج ويل[(٧٧)] ودينيش ديسوزا[(٧٨)] ـ صعود

---

(٧٥) سأظهر في الفصل الرابع، أنّ سوليفان ليست وحدها من بين العلماء القانونيين من تفترض بأنّ الصراعات الدينيّة خطيرة على نحو خاصّ. في ذلك الفصل، سأتفحّص هذه الحجّة في الحالات المتعلّقة بالتعديل الدستوري الأوّل، والتي عرضت على المحكمة العليا.

(٧٦) Howard Zinn, *A People's History of the United States* (New York: Harper and Row, 1980), p. 59.

(٧٧) انظر:

George Will, «Conduct, Coercion, and Belief,» *Washington Post*, 22/4/1990, B7.

يقول ويل بأنّ الآباء المؤسسين للولايات المتحدة «كانوا يأملون بأن يتمكنوا من تدجين وكبح جماح العاطفة الدينيّة التي تسببت بالاضطراب في أوروبا. لقد كانوا يأملون فعل ذلك لا عبر تأسيس دين، وإنّما عبر تأسيس جمهوريّة تجاريّة؛ رأسماليّة. لقد كانوا يأملون بأنّ يُنهكوا عواطف البشر المضطربة في السعي وراء تحقيق الرفاه المادّي وجني مصالحهم الشخصيّة».

(٧٨) Dinesh D'Souza, *What's So Great about America* (Washington, DC: Regnery, 2002), pp. 89 - 94. =

الرأسماليّة باعتباره الدواء الذي جلب السلام ووضع حدّاً للاحتقانات الدينيّة. وفقاً لفوكوياما، فإنّ الرأسماليّة والدولة الليبراليّة الحديثة عملا معاً لوضع حدّ للعنف الديني. في كتابه الذي أثار الكثير من الجدل «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**»، يضع فوكوياما تقابلاً بين «النشاط المحموم (التيموسيّ)(*) سعياً للاعتراف والتفوّق لدى الإمبراطوريات والدين وبين العقلانيّة الهادئة للبرجوازيّة التي تبحث عن الراحة الأرضيّة». وفقاً لفوكوياما فإنّ:

«[المُحرّك للسيادة الدينيّة] قد يحلّ محلّ الدوافع العلمانيّة جميعاً، كما في حالة الحروب الدينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر... ولكنّ هذه التمظهرات للتيموس كانت قد عُوّضت في جزء كبير منها في بداية المرحلة الحديثة، بأشكال اعتراف عقلانيّة أكثر فأكثر حيث كانت الدولة الليبراليّة التعبير النهائي. لقد كان غرض الثورة البرجوازيّة التي تنبّأ بها كل من هوبز ولوك هو الارتفاع أخلاقيّاً بالخوف العبدي [خوف العبيد] من الموت فوق الفضيلة الأرستقراطيّة للسيّد ومن ثمّ تصعيد التمظهرات اللاعقلانيّة للتيموس ـ كطموح الأمراء والمتدينين المتعصّبين ـ وذلك بالتكديس اللامحدود للخيرات والممتلكات. فحيثما كانت تقع صراعات مدنيّة حول مشاكل الملكيّات الوراثيّة أو الدينية، كانت تبرز مناطق جديدة للسلم شكلتها الدول القوميّة الأوروبيّة الحديثة. إنّ الليبراليّة السياسيّة في إنكلترا قد وضعت حدّاً للحروب الدينيّة بين البروتستانت والكاثوليك، التي كادت تدمّر البلاد في القرن السادس عشر. فما أن جاءت الليبراليّة حتى أجبرت الدين على التسامح»(٧٩).

= يقول ديسوزا بأنّ هناك عاملين قاما بكبح وضبط العاطفة الدينيّة في أمريكا: الأوّل هو عدم وجود طائفة دينيّة تمتلك قوّة كافية لتفرض هيمنتها على الطوائف الأخرى. «والسبب الثاني الذي جعل الآباء المؤسسين للولايات المتحدة قادرين على تجنّب الصراع الديني هو أنّهم وجدوا طريقة لتصريف طاقات البشر بعيداً عن الجدل اللاهوتي من خلال استثمارها في النشاط التجاري» (ص٩٠).

(*) التيموس بحسب استعمال فوكوياما هو رغبة الكينونة الفرديّة أو الجماعيّة في تأكيد ذاتها وحصولها على الاعتراف من الآخرين، وهو مفهوم أفلاطوني مركزي يُقابل في معناه الأفلاطوني الميول الذاتيّة حين تتصارع مع القيم. (المترجم).

(٧٩) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فاروق شاهين وجميل قاسم (القاهرة: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣)، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥ (بتصرّف).

على الرغم من اعترافه بالطابع اللاعقلاني للظواهر العلمانيّة كالطموح الإمبريالي وطموح السلالات الحاكمة، فإنّ فوكوياما يختصر الصراع بجعله بين الدولة الليبراليّة البرجوازيّة العقلانيّة والحريصة على السلم من جهة وقوى الدين العنيفة اللاعقلانيّة من جهة أخرى:

«لقد مرّ زمن كان الدين يلعب فيه دوراً مهمّاً جداً في السياسة الأوروبيّة: فالكاثوليك والبروتستانت كانوا ينتظمون وقتها في أحزاب سياسيّة حقيقيّة ويبددون ثروة أوروبا في حروب طائفيّة. كانت الليبراليّة الإنكليزيّة، كما رأينا، ردّ فعل مباشر على التعصّب الديني الذي طبع الحرب الأهليّة التي دمّرت البلاد. وخلافاً للقائلين في ذلك العهد بأنّ الدين عنصر دائم وضروري للساحة السياسيّة، **انتصرت الليبراليّة على الدين في أوروبا**»(٨٠).

كانت نتيجة هذا الانتصار هي السلام. على الرغم من حقيقة أنّ البرجوازيّة الوليدة في أوروبا ـ التي تحررت من الدين لتتفرّغ للتركيز على «التراكم غير المحدود للثروة» ـ قد تابعت مشروعها بالسيطرة على معظم أجزاء العالم بقوّة السلاح، فإنّ فوكوياما يزعم بأنّ الإمبرياليّة هي إرث الأرستقراطيّة وليس لها أي علاقة بالديمقراطيّة الليبرالية. لقد جعلت الليبراليّة الغربَ متردداً بشكل كبير بشأن الذهاب للحروب(٨١). أما صراعات القرن العشرين كالثورة الروسيّة والصينيّة والحرب العالميّة الثانية فإنّها ليست إلا نوعاً من «الارتداد، بصورة مضخّمة، وبنوع من الوحشيّة التي صبغت الحروب الدينيّة في القرن السادس عشر، لأنّ ما كان مهدداً آنذاك لم يكن الأراضي والموارد فقط، وإنما كان نظام القيم وأنماط العيش لدى كافّة السكان»(٨٢). إنّ انتصار الليبراليّة هو انتصار المساعي السلميّة للراحة المادية على الصراع الأيديولوجي اللاعقلاني، والتي تعدّ الحروب الدينيّة المثال الأبرز عليه.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص٢٥٤ (بتصرّف). حين يقول فوكوياما في هذه الفقرة «كما رأينا»، فهو على الأرجح يعني «كما أكّدنا سابقاً». فلم يقم فوكوياما في أيّ موضع من مواضع الكتاب بمناقشة أيّة تفاصيل تاريخيّة حول الحرب الأهليّة الإنكليزيّة كما أنه لم يُقدّم أيّ دليل لدعم قراءته لهذا الصراع.

(٨١) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), p. 260 - 261.

يقتبس فوكوياما من شومبيتر فكرة أنّ السعي وراء الربح في العالم الرأسمالي ستمتصّ الطاقة التي يتمّ استعمالها لإشعال الحروب.

(٨٢) المصدر نفسه، ص١١.

يُقدّم ستيفان تولمين Stephen Toulmin في كتابه «**المدينة العالميّة** *cosmopolis*» تصوّراً مثيراً حول الكيفية التي ساهمت بها الحروب الدينيّة في صياغة أشكال جديدة من العقلانيّة والدولة في أوروبا. وفقاً لتولمين، فإنّ سعي القرن السابع عشر للبحث عن اليقين في الفلسفة والاستقرار في السياسة يجب أن يُفهم في سياق الفوضى الناجمة عن الحروب الدينيّة، بخاصة حرب «الثلاثين عاماً» (١٦١٨ ـ ١٦٤٨). وبينما يقرأ معظم الباحثين أفكار رينيه ديكارت باعتبارها أفكاراً معزولة عن الاضطرابات التي عمّت عصره، فإنّ تولمين يحاول أن يقرأ سعي ديكارت وبقيّة العقلانيين لإيجاد يقين مطلق باعتباره يأساً من اليقين الذي نشأ عبر الخلافات العنيفة وغير المجديّة حول المذاهب اللاهوتيّة:

«ما بين منتصف عشرينيات القرن السابع عشر إلى عام ١٦٤٨، كانت المليشيات المتنافسة والقوى العسكريّة المكوّنة في الغالب من المرتزقة تقاتل مرّة تلو المرّة على ذات الأراضي المُتنازَع عليها عبر أوروبا المركزيّة. ومع استمرار سفك الدماء، كانت الدولة تصبح أكثر التباساً في أوروبا. وسواء من أجل المال، أو في سبيل الاعتقادات، كان عدد كبير من البشر مستعداً للقتل والحرق في سبيل المذاهب اللاهوتيّة دون أن يكون أحدٌ منهم قادراً على تقديم أسباب حاسمة ومقنعة لقبول مذهبه. لقد انهار النقاش الفكري بين البروتستانت الإصلاحيين وخصومهم من الحركات المضادة للإصلاح، ولم يعد ثمة بديل عن السيف والنار. وكلما أصبحت الحروب أكثر شراسة ووحشيّة، ازداد مؤيّدو كل نظام ديني قناعةً بأنّه لا بدّ من أن يظهر صدق وصحّة مذهبهم في النهاية، وأنّ خصومهم إمّا حمقى أو أشرار، أو الأمران معاً»[(٨٣)].

يقرّ تولمين بأنّ معظم المقاتلين في حرب الثلاثين عاماً كانوا من المرتزقة، ولكنّه يقول بأنّهم قاتلوا من أجل المذاهب اللاهوتيّة، بغضّ النظر عمّا إذا كان هدفهم من القتال هو قناعتهم أو سعيهم لجني المال. لا تولّد الحرب ـ حتى حروب المرتزقة ـ حالة من السخرية، وإنما تزيد من حالة

---

(٨٣) Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), p. 54.

السعي نحو اليقين في المسائل الدينيّة. وقد أعاق هذا النوع من البحث إمكانيّة العودة إلى الشكّية المتسامحة في القرن السادس عشر لدى إرازموس ومونتين: «ففي هذا الوقت المتخم بالعواطف المذهبيّة المتأججة، لم يكن البشر يفكّرون بأكثر من إيجاد طريقة جديدة لتأسيس الحقائق المركزيّة والأفكار التي يؤمنون بها»[٨٤]. هذه الطريقة الجديدة هي عقلانيّة ديكارت وخلفائه في الفلسفة والعلم. أما المقابل السياسي لهذا البحث عن اليقين، فقد كان البحث عن الاستقرار. لقد أسس صلح وستفاليا ١٦٤٨ نظام «الدول القوميّة ذات السيادة» الجديد، والذي استولى على السلطة من يد الفرقاء اللاهوتيين المتحاربين وانهارت سلطة الكنيسة القروسطيّة العابرة للقوميّات:

«إضافة إلى الزيادة الواضحة في سلطة الدولة القوميّة، فإنّ صعود الطبقة المثقّفة والمتعلّمة من البشر العاديين قد رجّحت كفّة الميزان نحو العلماني، وضدّ القوى الإكليروسيّة. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، بدأت شؤون الكنيسة تتأثّر أكثر وأكثر بالسياسات القوميّة. لقد أعاد صلح وستفاليا تأسيس الوفاق في الحكم عام ١٥٥٥؛ ففي معاهدة أوغسبورغ، اختارت كلّ دولة الدين الرسمي لها»[٨٥].

إنّ أطروحة تولمين أنيقة، وهو يحاجج مقتنعاً بضرورة وضع التاريخ الفكري داخل سياقاته الاجتماعيّة والسياسيّة. فأن نقرأ جهود ديكارت لطرح الشكّ وسط الفوضى التي عمّت عصره، يبدو طريقة واعدة للبدء. على أنّ تولمين لا يطبّق نفس الأمر على الخلافات اللاهوتيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكأنّ هذه الخلافات كانت أسباباً لشيء ولم تكن متأثّرة هي الأخرى بأسباب. فقد نشأت الخلافات اللاهوتيّة وفق هذا التصوّر من العقول المتعصّبة لرجال الكنيسة الأفراد، وتسببت أفكارهم بالاضطراب والثورات في المجتمع والسياسة، وهذه الخلافات اللاهوتيّة ليست آثاراً للتغيرات في البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة. كما هي الحال لدى رولز وآخرين، فإنّ المشكلة لاهوتيّة في صلبها، والحلّ حلٌّ سياسيّ. لقد ظهرت

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص٩١. إنّ تولمين مخطئ في اعتبار أنّ الميل للتوازن قد حدث متأخّراً جداً؛ فكما سأشير لاحقاً في هذا الفصل، فإنّ التوازن كان قد تحوّل لمصلحة السلطات المدنيّة في وقت مبكّر.

الدولة القوميّة على مسرح الأحداث كترياق لعنف، لا باعتبارها سبباً لـ «حرب الثلاثين عاماً»[٨٦]. أما سبب الحرب الرئيس فهو الجدالات الفكريّة حول المعتقدات اللاهوتيّة الغيبيّة.

سأقدّم مثالين إضافيين للأطروحات التي تقدّم الدولة باعتبارها حلاً لمشكلة الحروب الدينيّة[٨٧]. لقد كتب جي. بوكوك J. G. A. Pocok: «في أوروبا القاريّة، عملت الملَكيّات المطلقة وجيوشها على وضع حدّ لنهاية الحروب الدينيّة، والتي يُفترض تقليدياً بأنها قد انتهت مع صلح وستفاليا

---

(٨٦) هذا على الرغم من اعتراف تولمين بأنّ صلح ويستفاليا قام فقط بتعزيز سياسة السماح للأمراء بتحديد الانتماء الكنسي لأتباعهم، فإنّ هذه السياسة قد تمّ تأسيسها في صلح أوغسبورغ قبل قرن من ذلك.

(٨٧) يُمكن إيجاد عدد من الأمثلة الأخرى عن أسطورة الحروب الدينيّة في أوروبا في المنشورات الأكاديميّة وفي المجلات على السواء. يروي اللاهوتي وولفهارت بانبيرغ قصّة مشابهة في:

Wolfhart Pannenberg, *Christianity in a Secularized World,* translated by John Bowden (New York: Crossroad, 1989), pp. 11-12:

«في تلك الحقبة من الصراعات المذهبيّة... أدرك البشر أنّ العاطفة الدينيّة تدمّر السلم الاجتماعي». انظر أيضاً:

Wolfhart Pannenberg, *Ethics,* translated by Keith Crim (Philadelphia: Westminster; London Search Press, 1981), pp. 16-20.

للاطلاع على مرجع آخر للقصّة المعياريّة عند لاهوتي آخر، انظر:

David Fergusson, *Community, Liberalism, and Christian Ethics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), p. 76.

للمزيد من الأمثلة عن النظريّة السياسيّة الليبراليّة، انظر:

William Galston, «Religious Violence or Religious Pluralism: Islam's Essential Choice,» *Philosophy and Public Policy Quarterly*, vol. 25, no. 3 (Summer 2005), pp. 12-17, and Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), pp. 79-80.

لقد لاحظ المنظّر السياسي وليام كونلي بأنّ قصّة الحروب الدينيّة هي القصّة المعياريّة التي يرويها العلمانيّون، وأشار إلى أنّ هذه ليست هي القصّة الوحيدة التي يُمكن أن تروى عن أصول وشرعيّة العلمانيّة؛ انظر:

William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), pp. 20-21.

للمزيد من الأمثلة في الصحف والمجلات، انظر:

Thomas Cahill, «The One True Faith: Is It Tolerance?,» *New York Times*, 3/2/2002, p. 4.1:

«إنّ قوى التنوير التي عظّمت مبدأ التسامح في الغرب قد امتلكت قوّة دفعها من الحروب الدينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث قاتل المسيحيون المسيحيين؛ بسبب خلافات مذهبيّة مبهمة وسخيفة جداً بالنسبة إلى غير المسيحيين، الذين لا يُمكنهم سوى أن يروا التشابهات بين الأنظمة المتحاربة».

١٦٤٨»[٨٨]. كما هي الحال لدى فولتير، يتم الربط بين التنوير والدول المطلقة، حيث يُعرّف بوكوك التنوير من جهة كونه حلاً للحروب الدينيّة:

«إنني أعتزم أن أحاجج بأنّ عصر التنوير قد طبع بطابعين رئيسين: الأوّل: ظهور نظام الدول التي وُجدت في ثقافات ومجتمعات مدنيّة وتجاريّة، والتي أتاحت لأوروبا أن تنجو من الحروب الدينيّة دون أن تقع تحت هيمنة ملكيّة واحدة؛ ثانياً: ظهور مجموعة من البرامج لإضعاف سلطة الكنائس والمجامع لإحلال السلم في المجتمع المدني عبر مقاومة سلطتهم»[٨٩].

مرّة أخرى، يظهر انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة على أنّه حلّ لعنف الحروب الدينيّة. ويبدو أنّ ديفيد هيلد يرى بأنّ هذا كان هو **الحلّ الممكن** الوحيد:

«اكتسب تشكّل **فكرة** الدولة الحديثة قوّة دفع كبرى من الصراع المرير بين الفرق والطوائف الدينيّة، والذي انتشر عبر غرب أوروبا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، ووصل إلى ذروته خلال حرب الثلاثين عاماً في ألمانيا. . . تدريجياً، أصبح من الواضح بأنّ قوى الدولة ستكون مختلفة عن واجب الحكّام في حمل دين مخصوص. [هنا يقتبس هيلد نفس الفقرة التي اقتبستها من سكينر]. لقد قدّمت هذه الخلاصة طريقاً للأمام عبر معضلة حكم أديان متنافسة، تسعى جميعها لتضمن لنفسها كلّ أنواع الامتيازات التي كانت للكنيسة القروسطيّة»[٩٠].

يضع هيلد كلمة «فكرة» الواردة في السطر الأوّل من الفقرة بصيغة مائلة لجعلها في مقابل الحجج التي قدّمها في الصفحات السابقة لهذه الفقرة، والتي كانت مخصصة لتفسير الظروف التاريخيّة الفعليّة لصعود الدولة الحديثة في مقابل صعود فكرة الدولة الحديثة. يصف هيلد البنية اللامركزيّة للمسيحيّة

---

(٨٨) Pocock, *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737 - 1764*, p. 100.

(٨٩) المصدر نفسه، ص٧.

(٩٠) David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), p. 37 (Bold in the original).

من القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر الميلادي، حين بدأت القوى الإقطاعيّة المحلية المستقلّة نسبياً بالتنافس مع النخب المدنيّة الناشئة. أما المنافس الأكبر لهاتين القوّتين فقد كانت هي الكنيسة، التي كانت تسعى باستمرار للتأكيد على السلطة الإكليروسيّة على حساب السلطة المدنيّة[٩١]. بدءاً من القرن الرابع عشر، بدأ النظام الإقطاعي بالانهيار، وفي القرن الخامس عشر تمّ استبداله بالملكيّات المركزيّة تدريجياً، بأنواعها: المطلقة والدستوريّة. وفقاً لهيلد، ظهرت الدولة الحديث من نظرية الحكم المطلق، والتي تتميّز بالتحالف بين المَلَكيّة والنبلاء الذين يحظون بسلطة أقلّ في نظام موحّد من القوانين، وأخيراً، من الأراضي التي تقع تحت سيادة الدولة:

«لقد كانت نظريّة الحكم المطلق والنظام الداخلي للدولة الذي أنشأته هما المصدران الأساسيان الأساسيّة لظهور الدولة الحديثة. تمكن مؤيّدو الحكم المطلق عبر تكثيف وتركيز السلطة السياسيّة في أيديهم، وعبر السعي لإيجاد نظام مركزي للحكم، من فتح الطريق لنظام السلطة القومي والعلماني. علاوة على ذلك، وعبر مطالبتها بحصريّة السلطة السياديّة لنفسها، قامت الدولة الناشئة بتحدّي جميع المجموعات والطبقات التي كان لها صلة وحصّة في النظام القديم، إضافة إلى تحدي جميع من كانت لهم حصّة في تطوير النظام القائم الرأسمالية واقتصاد السوق. لقد أُجبرت جميع هذه المجموعات على إعادة التفكير في علاقتها بالدولة، وإعادة تقييم مواردهم السياسية. إضافة إلى ذلك، فإنّ عدد المعارك والحروب الضخم الذي دار حول نظام الدولة الداخلي قد حوّل بشكل جوهري الحدود لكلّ من الدول المطلقة والدول الحديثة الناشئة؛ لقد تغيّرت خريطة أوروبا بحيث أصبحت الحدود الأرضيّة تدريجياً حدوداً ثابتة»[٩٢].

إذاً، يقدّم هيلد تعاملاً واقعياً سياسيّاً غير رغبوي أو عاطفي بشأن صعود الدولة: فقبل عصر الإصلاح بمدة طويلة، بدأت المَلَكيّات والنخب المتحالفة معها ببناء الدولة الحديثة عبر الاستيلاء على سلطة الكنيسة والمنافسين الأضعف لهم. يُتبع هيلد هذا التعامل على الفور بالتعامل مع صعود فكرة

(٩١) المصدر نفسه، ص٣٣.
(٩٢) المصدر نفسه، ص٣٧.

الدولة في المعارك بين الأديان المتنازعة في عصر الإصلاح الديني. لا شكّ بأنّ هيلد محقٌّ في أنّ منظّري الدولة في نهايات القرن السادس عشر وما تلاه قد قدّموا فكرة الدولة باعتبارها الحلّ الوحيد للعنف الديني. قد يتفاجأ البعض إن كان ثمّة ما سنفهمه إن قمنا باستبدال لفظة «فكرة» بلفظة «أيديولوجيا» في الفقرة السابقة. من الواضح أنّ النخب الصانعة للدولة قد استفادت من تصوير استيلائها على سلطة الكنيسة باعتباره خلاصاً لأوروبا من التعصّب المذهبي. إن كان الصراع بين النخب الصانعة للدولة والقوى الأخرى كالكنيسة سابقاً على عصر الإصلاح بما لا يقلّ عن قرن من الزمان، فمن المحتمل ألا تكون عملية بناء الدولة بريئة من العنف الذي تلا ذلك، كما تحاول أسطورة الحروب الدينيّة أن تجعلنا نفكر. أليس من المحتمل ألا تكون عملية بناء الدولة هي الحلّ، بل أن تكون سبباً مساهِماً في العنف في القرنين السادس عشر والسابع عشر؟ سأتفحّص هذه الاحتماليّة لاحقاً في هذا الفصل.

في هذا الصدد، دعونا نلاحظ ما الذي تشترك فيه الشخصيات التي تحدثنا عنها في بدايات الحداثة وفي عصرنا هذا، وما الذي تختلف فيه. يرى جميعُهم بأنّ انتقال السلطة من الكنيسة للدولة كان هو الحلّ للحروب الدينيّة، ويختلفون في أيّ نوع من الدولة كان هو الحل. بالنسبة إلى جميع الشخصيات التي تناولناها في مطالع الحداثة باستثناء لوك، كان الحلّ هو نوعاً مطلقاً من الدولة، الذي تصبح فيه الكنيسة جزءاً من جهاز الدولة، أو تخترعُ فيه الدولة دينها المدني. بالمثل، فإنّ تولمين وبوكوك وهيلد قد استحضروا الدولة المطلقة كحلّ للحروب الدينيّة، على الرغم من أنّهم، فيما يبدو، يعتبرون الإطلاقيّة مرحلة ضروريّة ولكنّها عابرة في الطريق إلى الليبراليّة. بالنسبة إلى لوك وبقيّة الشخصيات المعاصرة التي تفحّصناها، فإنّ الدولة الليبراليّة كانت هي الحلّ النهائي لهذه المشكلة. ومن ثمّ فقد تمّ تجاهل المرحلة الإطلاقيّة للدولة، وأصبحت الدولة الليبراليّة هي بطلة القصّة، والتي حظرت الدين من المجال العام.

مكوّنات الأسطورة

في هذا القسم، سأضع بين أيديكم المكوّنات الأساسيّة لسرديّة الحروب

الدينيّة كما استعملتها الشخصيات التي تناولتها سابقاً. في الأقسام التالية سأتفحّص السجلّات التاريخية لتحديد مدى صحّة كل مكوّن من مكوّنات هذه السرديّة. لكي تكون السرديّة صحيحة، يجب أن تكون جميع المكوّنات التالية صحيحة أيضاً:

أ ـ اصطفّ المقاتلون ضدّ بعضهم بناء على الاختلافات الدينيّة فيما بينهم. حصل القتال في الحروب التي توصف بأنّها «دينيّة» بين مقاتلين ينتمون إلى مذاهب وممارسات دينيّة مختلفة. وعلينا أن نتوقّع أن نجد من ثَمَّ أنّ الكاثوليك قد قاتلوا البروتستانت، وأنّ الكاثوليك لم يقاتلوا إخوتهم الكاثوليك. كما سنتوقّع أيضاً بأن يقاتل البروتسانت الكاثوليك، دون أن نفترض بالضرورة بأنّ البروتستانت لم يقاتلوا بعضهم البعض دون أن يكونوا أكثر تحديداً في التمييز بين من يتمّ التعامل معهم عادة على أنّهم «بروتستانت». وبالطبع، علينا أن نتوقّع بأنّ اللوثريين لم يقاتلوا لوثريين آخرين، وأنّ الكالفنيين لم يقاتلوا الكالفنيين، وهكذا دواليك. ولكن نظراً لأنّ اللوثريين يمتلكون اختلافات لاهوتيّة كبيرة مع الكالفنيين، وحركة تجديديّة العماد، وأتباع زوينكلي ـ وهذه المجموعات تمتلك اختلافات مذهبيّة كبيرة فيما بينها ـ فإننا يمكن أن نتوقّع حصول حالات عنف بين هذه الطوائف البروتستانتيّة أيضاً. علينا أن نتوقّع، بحسب عبارة كاثلين سوليفان «حرب جميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها».

ب ـ كان السبب الرئيس للحروب هو الدين، بالمقابلة مع الأسباب الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة المحضة. لم يقاتل البروتستانت والكاثوليك بعضهم البعض وحسب، بل فعلوا ذلك من أجل الدين وليس من أجل أسباب سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة.

ج ـ يجب أن تكون الأسباب الدينيّة منفصلة تحليلياً عن الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في وقت هذه الحروب. وعلى الرغم من أنّ الواقع التاريخيّ معقّد بالطبع، وأنّ دوافع البشر دائماً ما تكون مختلطة، فإنّ علينا أن نكون قادرين على الأقل على المستوى النظري، أن نفصل الأسباب الدينيّة عن الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الأخرى.

د ـ لم يكن صعود الدولة الحديثة سبباً للحروب، بل كان هو الحلّ

لهذه الحروب. إنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة كان ضرورياً لكبح التأثير المدمر للدين. وكما رأينا سابقاً، فإنّ هناك نسختين من هذه السرديّة. في الأولى، قامت الدولة الليبراليّة بضبط الدين وكبحه عبر الفصل بين الكنيسة والدولة وإقصاء الدين من الحيّز العام. في السرديّة الأخرى، قامت الدولة المطلقة بتعزيز الوحدة السياسيّة عبر استدخال الكنيسة في جهاز الدولة. بالنسبة إلى منظري السياسة الليبراليّة من النوع الثاني، فإنّ الإطلاقيّة كانت سمة ضروريّة للدولة، ولكنّها سمة عابرة في الطريق إلى الليبراليّة.

سنرى الآن إن كان كلّ عنصر من هذه العناصر سيصمد أمام الفحص التاريخيّ. وهذا مهمّ، نظراً لأنّ رواية هذه السرديّة التي تفحصناها في السابق تميل إلى عدم التدقيق والنظر المعمّق في التاريخ. تحتوي كتب تولمين، وسكينر، وبوكوك على مراجع مشتتة ومتفرّقة من مؤرّخين معاصرين تحدّثوا عن الحروب الدينيّة. ولا أحد من الشخصيات الأخرى اقتبس، لا في المتن ولا في الهامش، من أيّ عمل من الأعمال التاريخيّة التي عاصرت الحروب الدينيّة الأوروبيّة.

السجلات التاريخيّة

أ ـ اصطفّ المقاتلون ضدّ بعضهم بناء على الاختلافات الدينيّة فيما بينهم

تُقدّم أسطورة الحروب الدينيّة قصّة غير معقّدة عن عنف حصل بين جماعات دينيّة تحمل مذاهب لاهوتيّة مختلفة. تُظهر السجلات التاريخيّة لهذه الحروب العديد من الأمثلة عن أتباع لنفس الكنيسة قاموا بقتال بعضهم البعض، كما تُظهر تحالفات متكررة بين أتباع الكنائس المختلفة.

ـ إذا كانت هناك حالة حرب لجميع الطوائف الدينيّة ضدّ بعضها البعض، فإنّ علينا أن نتوقّع أنّ الحرب قد اندلعت عقب انقسام أوروبا إلى أحزاب كاثوليكيّة وأخرى بروتستانتيّة على الفور. ولكن، ما بين تعليق مارتن لوثر لقضاياه الخمس والتسعين على باب كنيسة فيتنبرغ في ١٥١٧ واندلاع أوّل حرب دينيّة ـ الحرب الشمالكالديّة (Schmalkaldic War) ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧ ـ مرّت ثلاثون سنة. لقد قضى النائب العام للحرب الشمالكالديّة، الإمبراطور

الروماني المقدّس تشارلز الخامس، معظم العقد التالي للحرمان الكنسي للوثر (١٥٢٠) في حرب لم تكن ضدّ اللوثريين وإنما ضدّ البابا. وكما يُشير ريتشارد دون Richard Dunn فإنّ «جنود تشارلز الخامس نهبوا روما وليس فيتنبرغ. في عام ١٥٢٧، وعندما رعى البابا متأخّراً مشروعاً للإصلاح، رفض كلّ من الهابسبورغ والفالوا دعمه، ورفضوا على وجه الخصوص مرسوم ترنت الذي ينتهك سلطتهم السياديّة»[٩٣]. لقد كانت الحروب في عشرينيات القرن السادس عشر جزءاً من الصراع الجاري بين البابا والإمبراطور للسيطرة على إيطاليا وعلى الكنيسة في الأراضي الألمانيّة[٩٤].

- في العقود الأولى من عصر الإصلاح الديني، خاض الكاثوليك الفرنسيون عدّة حروب ضدّ الإمبراطور الكاثوليكي. بدأت الحروب في ١٥٢١، ١٥٢٧، ١٥٣٦، ١٥٤٢، و١٥٥٢؛ واستمرّ معظمها لسنتين أو ثلاث[٩٥]. لقد قضى تشارلز الخامس ٢٣ سنة من مدّة حكمه، البالغة ٤١ سنة في الحروب؛ كانت ١٦ سنة منها في حروب مع فرنسا[٩٦]. على الرغم من أنّ معظم هذه الحروب تسبق ما يُطلق عليه الحروب الدينيّة، فإنّها قد حصلت في بدايات عصر الإصلاح الديني وتؤكّد على حقيقة أنّ العقود الأولى من الاختلاف الديني في أوروبا لم تنتج حروباً بين الطوائف المسيحيّة؛ فقد استمرّت الحروب على أُسس أخرى.

- في سياق مماثل، بدءاً من ١٥٢٥، تحالف الفرنسيون عدّة مرات مع الأتراك المسلمين ضدّ الإمبراطور الكاثوليكي تشارلز الخامس[٩٧].

- إلى زمن الحرب الشمالكالديّة ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧، كان الأمراء

---

(٩٣) Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars 1559 - 1689* (New York: Norton, 1970), p. 6.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٦ ـ ٧. انظر أيضاً:
James D. Tracy, *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002), pp. 45-47 and 306.

(٩٥) Wim Blockmans, *Emperor Charles V, 1500 - 1558* (London: Arnold Publishers; New York: Oxford University Press, 2002), p. 77.
لقد كانت هذه الحروب في جوهرها استمراراً للهجمات الفرنسيّة على الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة في ١٤٩٤ و١٤٩٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص٤١، و Tracy, Ibid., p. 307.

البروتستانت التابعون للإمبراطور الروماني المقدّس يدعمون الإمبراطور الكاثوليكي في حروبه ضدّ فرنسا. في عام ١٥٤٤، منح تشارلز الأمراءَ البروتستانت سيطرة واسعة على الكنائس في أراضي سيادتهم في مقابل دعمهم العسكري ضدّ فرنسا[٩٨].

- في أوّل حرب دينيّة بين تشارلز الخامس وتحالف شمالكالديك، كان هناك عدد من الأمراء البروتستانت المهمين في صفّ تشارلز، بمن فيهم ديوك موريتز من ساكسوني، والحاكم العسكري ألبرت من براندنبورغ[٩٩]، والحاكم العسكري هانز من كوسترين[١٠٠]. كما وقّع البروتستانتي فيليب من هيسي معاهدة لدعم تشارلز ضدّ تحالف الشمالكالديك، ولكنّه نكث بالمعاهدة في ١٥٤٦[١٠١]. وقد لاحظ ويم بلوكمانز Wim Blockmans بأنّ «عدد الأمراء البروتستانت الكبير الذي انضمّ إلى جيش تشارلز يُشير إلى أنّ العمليّة برمّتها كانت قائمة على انتهازيّة كاملة»[١٠٢].

- رفضت بافاريا الكاثوليكيّة أن تقاتل في صفّ إمبراطور الهابسبورغ في حرب الشمالكالديك، على الرغم من أنّها أرسلت بعض التعزيزات الماديّة[١٠٣]. ولكن في عام ١٥٣١، تحالفت بافاريا مع العديد من الأمراء اللوثريين ضدّ اختيار فيرديناند كملك للرومان، وفي ١٥٣٣ ساعدت بافاريا فيليب من هيسي في استعادة فورتمبيرغ للدوق أولريخ البروتستانتي[١٠٤].

- لقد كان الباباوات غير جديرين بالثقة أيضاً؛ ففي كانون الثاني/يناير

---

(٩٨) Klaus Jaitner, «The Popes and the Struggle for Power during the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» in: Bussmann and Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe*, vol. 1, p. 62.

(٩٩) Tracy, Ibid., pp. 209 - 215.

كلا هذين الفريقين سيتحالف لاحقاً مع عصبة شمالكالديك في آذار/مارس ١٥٥٢؛ انظر:

William S. Maltby, *The Reign of Charles V* (New York: Palgrave, 2002), p. 63.

بعد عدّة أشهر عاد ألبرت من براندنبورغ إلى جانب تشارلز في محاولة لحماية مدن لوراين لصالح الإمبراطوريّة. انظر:

Blockmans, *Emperor Charles V, 1500-1558*, p. 75.

(١٠٠) Maltby, Ibid., p. 62.

(١٠١) المصدر نفسه، ص٥٦.

(١٠٢) Blockmans, *Emperor Charles V, 1500 - 1558*, p. 94.

(١٠٣) Maltby, Ibid., p. 58.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٥٣.

١٥٧٤، قام البابا باول الثالث فجأة بسحب قواته من ألمانيا خوفاً من أن النجاح العسكري لتشارلز سيجعله قويّاً جداً[١٠٥]. كما يعلّق بلوكمانز فإنّ «البابا اعتبر بأنّ وجود بعض المرتدين والمهرطقين في شمال ألمانيا أقلّ سوءاً من وجود إمبراطور متفوّق»[١٠٦]. في ١٥٥٦ ـ ١٥٥٧، ذهب البابا باول الرابع للحرب ضدّ ملك آخر من ملوك الهابسبورغ؛ الملك الكاثوليكي المخلص فيليب الثاني في إسبانيا[١٠٧].

ـ في أثناء تحالفه مع الأمراء اللوثريين، هاجم الملك الفرنسي الكاثوليكي هنري الثاني قوات الإمبراطور في ١٥٥٢[١٠٨]. وقد وقف الأمراء الكاثوليك التابعون للإمبراطوريّة على الحياد، بينما كان تشارلز على وشك أن يُهزم. وكما لاحظ ريتشارد دون فإنّ «الأمراء الألمان، الكاثوليك واللوثريين، قد اتحدوا ضدّ الهابسبورغ»[١٠٩]. نتيجة لذلك، كان على الإمبراطور أن يقبل بمعاهدة أوغسبورغ، والتي منحت للأمراء الحقّ بتحديد الانتماء الكنسي لرعاياهم. وقد لاحظ دون بأنّ طبقة الفلاحين والطبقة العاملة المدينيّة في ألمانيا «كانوا ميالين إلى اتباع الأوامر والأنظمة في القضايا الدينيّة دون أن يكون لهم دور فاعل، فتحوّلوا من اللوثريّة إلى الكاثوليكيّة، والعكس كذلك، بحسب أوامر سادتهم»[١١٠].

ـ كان معظم جنود تشارلز من المرتزقة، وكان الكثير منهم من البروتستانت. وكانت الفرقة الألمانيّة العليا من لاندسكنيشت من الفرق المفضّلة لتشارلز، فعلى الرغم من ارتفاع أجورهم، إلا أنّهم كانوا مقاتلين ممتازين، على الرغم من انتشار اللوثريّة بينهم[١١١].

ـ عادة ما يُنظر إلى الحروب الدينية الفرنسيّة، والتي يؤرّخ لها ما بين ١٥٦٢ و١٥٩٨، باعتبارها حروباً حرّضت عليها الأقليّة الكالفنيّة من

---

(١٠٥) Blockmans, *Emperor Charles V, 1500 - 1558*, p. 95.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص١١٠.

(١٠٧) Maltby, Ibid., pp. 112 - 113.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٦٢ ـ ٦٤.

(١٠٩) Dunn, *The Age of Religious Wars 1559 - 1689*, p. 49.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥١.

(١١١) Tracy, *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, pp. 32 - 34, and p. 33, note 47.

الهوغونوت ضدّ الأكثريّة الكاثوليكيّة. ولكنّ الحقيقة أكثر تعقيداً. في عام ١٥٧٣، أرسل حاكم ناربون، البارون رايموند دي فوركي فوكس، تقريراً إلى الملك تشارلز التاسع بأنّ العامّة يعتقدون بأنّ الحرب هي في الأساس مؤامرة دبّرها النبلاء البروتستانت والكاثوليك ضدّ العامّة(١١٢). فالنبلاء الكاثوليك والهوغونوت قد «ساعدوا بعضهم البعض بانفتاح؛ المجموعة الأولى ترفع المصباح، فيما تحزّ الثانية أعناقهم [أي أعناق العامّة]»(١١٣). كما أن هناك عدّة تحليلات معاصرة تؤكّد بأنّ هذه الرؤية كانت شائعة(١١٤). على الرغم من أنّ وجود مثل هذه المؤامرة أمرٌ مشكوك به، فإنّ هناك العديد من الأمثلة على تغيير النبلاء لانتماءاتهم الكنسيّة بحسب أهوائهم(١١٥)، كما أن هناك العديد من الأمثلة على التحالفات بين النبلاء الكاثوليك والبروتستانت.

- لقد كانت حالات التحالف بين النبلاء الكاثوليك والبروتستانت تسعى في الغالب للتأكيد على الحقوق القديمة للنبلاء ضدّ جهود الدولة لمركزة السلطة. في عام ١٥٧٣، قاد الكاثوليكي هنري من توريني، دوق بويلون، قوات الهوغونوت في أعالي غويانا وبيريغورد(١١٦).

- في عام ١٥٧٤، قام الحاكم الملكي للانغيدوك، هنري دي مونتمورنسي، حاكم دامفيل، الذي قاد سابقاً معركة ضدّ البروتستانت، بالانضمام لقوات النبلاء الهوغونوت لدعم الدستور المعادي للملكيّة(١١٧). وقد قام بقيادة القوات العسكريّة المعادية للتاج في الغرب والجنوب ضدّ قوات جاك من كروسول (Jacques de Crussol)، القائد السابق للهوغونوت

(١١٢) Henry Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991), pp. 53 and 61 - 62.

(١١٣) Raymond de Fourquevaux, quoted in: Henry Kamen, *Early Modern European Society* (London: Routledge, 2000), p. 75.

(١١٤) Heller, Ibid., p. 63, and Kamen, Ibid., p. 75.

(١١٥) Heller, Ibid., pp. 63 - 65.

(١١٦) J. H. M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (New York: St. Martin's, 1975), p. 198.

يقول سالمون بأنّ هنري من توريني قد تحوّل تقريباً إلى البروتستانتيّة بعد سنتين، ولكن ليس خوفاً من أنّ ذلك سيَعوق تطوّره المستقبليّ، ومن ثمّ فقد أصبح لاحقاً كالفنيّاً.

(١١٧) المصدر نفسه، ص١٧٦ و١٩٧، و Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, p. 99.

والمدمّر للكنائس الكاثوليكيّة[118].

- في عام ١٥٧٥، انضمّ الدوق الكاثوليكي في ألنكون، أخو الملك هنري الثالث، إلى الهوغونوت في تمرّد مفتوح ضدّ الضرائب الفاحشة للملَكيّة[119]. في عام ١٥٧٨، حين أصبح دوق أنجو، طلب يد إليزابيث الأولى، البروتستانتيّة القويّة، الإنكليزيّة للزواج، في محاولة لإقامة تحالف بين الإنكليز والفرنسيين ضدّ الإسبان[120].

- شارك عدد من البروتستانت مع دوق جويسي، الكاثوليكي المتطرّف، في حرب ١٥٧٩ ـ ١٥٨٠ ضدّ التاج. يُعلّق جي. إتش. سالمون J.H. Salmon، «لقد كان استياء النبلاء كبيراً، وقد كان الدين عاملاً ضعيفاً في تحديد التحالفات، حيث أظهر عدد من الإقطاعيين الهوغونوت استعدادهم للسير وراء راية جويسي»[121].

- في عام ١٥٨٣، شارك البروتستانتي جان كازيمير من بالاتييت بقواته مع دوق لورايني الكاثوليكي ضدّ هنري الثالث[122].

- خدم النبلاء الكاثوليك في كونتي ووسويسونس، قوات كوندي البروتستانتية في حملات عام ١٥٨٧[123].

- لم يكن التاج بمعزل عن إقامة التحالفات مع الهوغونوت عندما كان ذلك يخدم مصالحه. في عام ١٥٧١، تحالف تشارلز الرابع مع الهوغونوت لمحاربة الهابسبورغ في البلدان المنخفضة [وهي تضمّ حالياً بلجيكا وهولندا ولوكسمبورغ وأجزاء من شمال فرنسا وغربي ألمانيا][124].

- شاركت قوات هنري الثالث مع قوات هنري من نافارا البروتستانتي

---

(١١٨) Salmon, Ibid., pp. 197 - 198.

(١١٩) Holt, Ibid., p. 103.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ١١٩.

(١٢١) Salmon, Ibid., pp. 204 - 205.

يُلاحِظ سالمون بأنّه حتى بطل الهوغونوت هنري من كوندي قد فكّر بالتحالف مع جويسي، (ص٢٠٤).

(١٢٢) المصدر نفسه، ص٢٣٤.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٢٤٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٨٥.

في ١٥٨٩[١٢٥].

ـ عقد الملوك الكاثوليك تحالفات مع البروتستانت خارج حدود فرنسا أيضاً. في عام ١٥٨٠، عرضت مقاطعة أنجو الفرنسيّة على الثوار الكالفنيين الهولنديين مساعدةَ التاج الفرنسي لهم ضدّ الحكم الإسباني [الكاثوليكي]. بالمقابل، أرادت أنجو أن تحوز على سيادة هولندا إن نجحت الثورة. وقد حصلت على مبتغاها في عام ١٥٨٢، ولكنّ حكمها لم يدم سوى سنة واحدة[١٢٦].

ـ يتحدّث سالمون عن سيولة الانتماء الديني للنبلاء والتاج في هذه الفقرة:

«إذا كان التحوّل من الالتزامات الإقطاعيّة إلى العلاقات التجاريّة بين الزبائن قد عزز روح المصالح الفرديّة بين النبلاء، فإنّ هذا لم يكن واضحاً كما كان في السنوات السابقة لموت دوق أنجو ١٥٨٤. فقد سخر طموحُ النبلاء ونفعيّة رجال التجارة الكبار وأتباعهم من المُثُل الدينيّة. لقد تعاون السياسيون الكاثوليك والهوغونوت لخدمة أنجو في هولندا، كما فعلوا لمجلس نافار البسيط في نيراك. في حين هجر مونتبينسير، المضطهد السابق للهراطقة، معسكر غويسارد للدفاع عن التسامح. في حين غيّرت دامفيل تحالفاتها مرّة أخرى وتخلّت عن تقاربها مع حكومة فالوا بهدف التقرّب من نافار. لأسباب سياسيّة، قاوم حاكم نافار المهمّة التي قامت بها إبرنون لإعادة تحويل نافار إلى الكاثوليكيّة. لقد طلب إليه مستشاروه الهوغونوت، وملكيّة دوبلسيز وأوبينييه أن يتمسّك بموقفه، ولكن حتى مستشاره الكاثوليكي

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص٢٥٧، و

Holt, Ibid., pp. 130-132.

(١٢٦) Holt, Ibid., pp. 117 - 118.

دعم الكاثوليك الألمان أيضاً البروتستانت الهولنديين ضدّ الإسبان. فقد دعم الدوق الكاثوليكي وليام من يوليتش، وكليفس وبيرغ، بنشاط وليام من أورانج في تمرّده المسلّح الذي بدأ في ١٥٦٨. وقد مارس وليام من أورانج سياسة كنسيّة مرنة. في الفترة ما بين ١٥٦٧ ـ ١٥٨٥، عندما كان بحاجة إلى دعم النبلاء الكاثوليك من المقاطعات الجنوبيّة من هولندا، دافع عن الكاثوليكيّة واضطهد الكالفنيين في الجنوب، في حين قام بدعم الكالفنيين ومنع الكاثوليكيّة في الشمال؛ انظر:

Jonathan Israel, «The Dutch-Spanish War and the Holy Roman Empire (1568-1648),» in: Bussmann and Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe,* pp. 112-114.

دو فيرير قال حينها بأنّ ضرر التحوّل الديني الجديد سيكون أكبر من فائدته. أما الأغرب فهو محاولة فيليب الثاني السريّة لضمان التحالف مع نافار، حيث اقترح بأن يطلّق البوربون مارغريت من فالوا للزواج من عائلة إنفانتي»[١٢٧].

ـ كان التعاون بين الكاثوليك والبروتستانت بين الطبقات الدنيا من المجتمع شائعاً في الحروب الدينيّة في فرنسا، وكان ذلك غالباً بهدف مقاومة إساءات النبلاء والتاج. في أجان من عام ١٥٦٢، منع البارون الكاثوليكي فرانسيوس دي فوميل مزارعين الهوغونوت من أداء الخدمات بنفس طريقة الكالفنيين. فثار المزارعون من أجل ذلك، والتحق بهم مئات الفلاحين الكاثوليك. وقد قاموا بالاستيلاء على قصر فوميل وقطعوا رأسه على مرأى زوجته. يُعلّق هولت: «لقد أظهر هذا المشهد مدى صعوبة تقسيم الفرنسيين في القرن السادس عشر إلى تجمعات منظّمة على أسس انتمائهم الديني البروتستانتي أو الكاثوليكي»[١٢٨].

ـ في عام ١٥٧٨، قام السكان البروتستانت والكاثوليك في بونت إن رويانس بالاشتراك سويّة بهدف طرد النقيب البروتستانتي بوفير، الذي رفض الالتزام بشروط معاهدة بيرجيراك[١٢٩].

ـ ما بين ١٥٧٨ ـ ١٥٨٠، وحّدت حركة تمرّد في تشابرسون الكاثوليك والبروتستانت ضدّ محاولات التاج لفرض ضريبة ثالثة في نفس السنة. في عام ١٥٧٩، قام جيش من الحرفيين والمزارعين الكاثوليك والبروتستانت بتدمير قلعة شاتيدوبلي وانطلقوا للسيطرة على رويساس. تحرّكت القوات المشتركة عبر المنطقة، محتلين عزبات الإقطاعيين المستبدين. وفي النهاية، في مارس ١٥٨٠، تمّت محاصرتهم وذبحهم من قبل القوات الملكيّة[١٣٠].

ـ في عام ١٥٧٩، قام أتباع الكنائس الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة بالتحالف الفعّال في ثورة في فيفارايس ضدّ عنف وفساد الطبقات الحاكمة. في ربيع

---

(١٢٧) Salmon, Ibid., p. 234.

(١٢٨) Holt, Ibid., pp. 50 - 51.

(١٢٩) Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, p. 95.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٢٠٩ ـ ٢١١.

عام ١٥٨٠، قاد البروتستانتي فرانسيوس بارجاك القوات الكاثوليكيّة والهوغونوتيّة من فيفارايس ضدّ القوات المتحصّنة في كروسول[١٣١].

- في عام ١٥٨٦، تحالفت قرى الكاثوليك والبروتستانت في هجوم على كنيسة القديس بيرتران في كومينجز[١٣٢]. وفي ١٥٩١، قام اتحاد الفلاحين من كامبايل، المتمركزون في كومينجز، بالانضمام إلى الكاثوليك والبروتستانت في الحرب ضدّ النبلاء[١٣٣].

- في منطقة هوت بيترويس في تسعينيات القرن السادس عشر، تحالفت ٢٤ قرية كاثوليكيّة وبروتستانتيّة للاحتجاج على الضرائب وإقرار نظام من الحكم الذاتي والحماية الذاتيّة[١٣٤].

- في عامي ١٥٩٣ ـ ١٥٩٤، انضمّ عشرات الفلاحين البروتستانت والكاثوليك للتمرّد في جنوب فرنسا. بعض هذه التجمعات كان عددها بالمئات، وصلت أعداد بعضها إلى ٤٠ ألفاً[١٣٥]. وكانت أشهر حركات الاحتجاج من بينها في كروكوانتس، التي كانت تنصّ في قانونها التأسيسي على تجاهل الاختلافات المذهبيّة[١٣٦].

- إن كان البروتستانت والكاثوليك قد تحالفوا مراراً في الحرب الأهليّة الفرنسيّة (١٥٦٢ ـ ١٥٩٨)، فإنّ ثمة حالات أخرى انقسم فيها الكاثوليك إلى فريقين متحاربين: التحالف الكاثوليكي في مقابل من يُطلق عليهم «السياسيون politiques»، والذين وجدوا أنفسهم في الجانب المناهض للعنف. لقد دعمت الملكة الأم، كاثرين دي ميديشي، البروتستانت في نافار وكوندي وكولينجي بهدف تأكيد النظام في وجه جويسي، الكاثوليكي المتطرّف. في أيار/ مايو ١٥٨٨، قام التحالف الكاثوليكي بقيادة جويسي بالاستيلاء على باريس من يد القوات الملكيّة، وهرب هنري الثالث من المدينة. في كانون الأوّل/ ديسمبر من العام نفسه، تمكّن هنري الثالث من قتل دوق وكاردينال جويسي وقام

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص٩١ ـ ٩٢.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(١٣٣) Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, p. 277.

(١٣٤) Heller, Ibid., p. 126.

(١٣٥) Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, pp. 156 - 157.

(١٣٦) Salmon, Ibid., pp. 282 - 291.

بعمل معاهدة مع البروتستانتي هنري من نافار لشنّ الحرب على التحالف الكاثوليكي. تمّ اغتيال هنري في آب/أغسطس ١٥٨٩ على يد راهب من اليعاقبة. ومع صعود هنري من نافار كوريث للعرش، انقسم الكاثوليك إلى ملكيين داعمين لهنري وإلى المتحالفين الذين قادوا جيشاً كبيراً للثورة عليه وعلى أتباعه[١٣٧].

ـ دائماً ما تُصوّر أسطورة الحروب الدينيّة أنّ حرب الثلاثين عاماً كانت صراعاً موحّداً وشاملاً بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا. لقد كان هناك محاولة بالطبع في ١٦٠٩ لتوسيع الاتحاد البروتستانتي لضم ثماني إمارات ألمانيّة في تحالف عابر لأوروبا. وقد استجاب كونت أوتينغن ومدن ستراسبورغ، وأولم ونورمبيرغ. بينما رفض أمير ساكسوني، وملك المسيحيين في الدنمارك، والمدن السويسريّة ـ باختصار، غالب الأمراء البروتستانت ـ الانضمام إلى الاتحاد البروتستانتي[١٣٨]. وعندما ثارت عزبات بوهيميا الإقطاعيّة البروتستانتيّة ضدّ الإمبراطور فيرديناند الثاني في بداية حرب الثلاثين عاماً، منحوا تاج بوهيميا لفرديدريك الخامس من بالاتينات، أحد مؤسسي الاتحاد البروتستانتي. أما الأعضاء الآخرون في الاتحاد البروتستانتي فقد رفضوا دعمه، ومن ثمّ فقد انهار الاتحاد وتفكك بعد سنتين[١٣٩].

ـ اجتذب الاتحاد البروتستانتي بعض الدعم الكاثوليكي؛ فقد أرسل هنري الرابع (الكاثوليكي آنذاك) القوات الفرنسيّة لدعم الاتحاد البروتستانتي للتدخّل في أزمةِ الخلافة في كليف وجوليتش في١٦١٠، ولكنّه اشترط في مقابل الدعم بأن يقطع الاتحاد كلّ صِلاته مع الهوغونوت الفرنسيين[١٤٠]. كما قام الأمير الكاثوليكي كارول إيمانويل الأوّل من سافوي بالتحالف مع الاتحاد البروتستانتي في ١٦١٩ لأنّ الهابسبورغ النمساويين قد فشلوا في حلّ أزمة الخلافة في مونفيراتو بطريقة تخدم مصالحه. بعد أن تمّت هزيمة

(١٣٧) المصدر نفسه، ص٢٤٣ ـ ٢٥٧.

(١٣٨) رفضت المدن السويسريّة التي تبنّت مذاهب حركة الإصلاح أن تشترك في التحالف البروتستانتي بسبب تحالفهم مع الاتحاد السويسري في الأراضي الكاثوليكيّة؛ انظر:
Kaspar von Greyerz, «Switzerland during the Thirty Years' War,» in: Bussmann and Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe*, p. 135.

(١٣٩) Geoffrey Parker, ed., *The Thirty Years' War* (London: Routledge, 1984), pp. 59 - 64.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٣٣.

البروتستانت في بوهيميا في معركة الجبل الأبيض، حوّل إيمانويل دعمه إلى الهابسبورغ[١٤١].

- ساعد الحاكم اللوثري لساكسون، جون جيورج، الإمبراطور فرديناند الثاني على غزو بوهيميا في مقابل منحه مقاطعة لوساتيا التابعة للهابسبورغ[١٤٢]. في عام ١٦٢٦، قام حاكم ساكسون بنشر حجّة مطوّلة في محاولة لإقناع أتباعه البروتستانت بدعم الإمبراطور الكاثوليكي. وفقاً لجون جيورج، فقد كان الإمبراطور يخوض حرباً عادلة ضدّ المتمرّدين، وليس حملة صليبيّة ضدّ البروتستانت؛ ومن ثمّ فقد تمّ إدراج ما قام به الإمبراطور في بوهيميا والنمسا تحت شعار «أرضه دينه». ومن ثمّ فقد اعتبر المعارضون للإمبراطور خونة. وقد استشهد حاكم ساكسون بأقوال لوثر التي تحضّ على طاعة السلطة الحاكمة[١٤٣]. ولكنّ جون جيورج سيتخلّى في النهاية عن كلّ هذا وسيدعم السويديين ضدّ الإمبراطور[١٤٤].

- دعمت فرنسا الكاثوليكيّة الأمراء البروتستانت منذ بداية الحرب؛ فقد دعمت فرنسا البروتستانت في جريسونس في سويسرا ضدّ الهابسبورغ في ١٦٢٣[١٤٥]. في عام ١٦٢٤، عقد وزير الخارجيّة، تشارلز من لا فيوفيل، تحالفات ووعد بمساعدة هولندا والأمراء البروتستانت الألمان. كما أنه فتح باب المفاوضات مع إنكلترا لإعادة فريدريك إلى عرش بوهيميا[١٤٦].

- في وقت متأخّر من عام ١٦٢٤، حلّ الكاردينال ريتشيلي محل فيوفيل وطلب مساعدة الإنكليز والهولنديين لقمع الهوغونوت. وعندما لم تأتِ المساعدة، تخلّى ريتشيلي عن خطط التحالف مع إنكلترا؛ في حين أرسل الهولنديون قوّة لمساعدته في هزيمة الهوغونوت في حصن لا روتشيلي في ١٦٢٨[١٤٧].

---

(١٤١) Robert Oresko, «The House of Savoy and the Thirty Years' War,» in: Bussmann and Schilling, eds., Ibid., pp. 143 - 144.

(١٤٢) Dunn, *The Age of Religious Wars 1559 - 1689*, p. 71.

(١٤٣) Parker, ed., *The Thirty Years' War*, p. 94.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص١٣٦.

(١٤٥) Oresko, «The House of Savoy and the Thirty Years' War,» pp. 144 - 145.

(١٤٦) Parker, ed., Ibid., pp. 70 - 71.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص٧٦.

ـ وبينما كان الهولنديون الكالفنيون يساعدون التاج الفرنسي لهزيمة الكالفنيين في لا روتشيلي، كانت إسبانيا الكاثوليكيّة تدعم دوق روهان البروتستانتي في معركته ضدّ التاج الفرنسي في لانغيدوك[(١٤٨)].

ـ كان المستشار الرئيس للحاكم الكالفني في براندنبيرغ جورج وليام كاثوليكياً، وكان دوق آدم في سويسرا[(١٤٩)].

ـ كان هانس جيورج فون أرنيم اللوثري، أحد أبرز قادة الجيش الإمبراطوري تحت قيادي ألبيرتش فون والينشتين. يُعلّق المؤرّخ بو تشيا إزيا R. Po-Chia Hsia بأنه «بهدف بناء أقوى جيش في أوروبا، وظّف والينشتين خبراء عسكريين بغضّ النظر عن انتماءاتهم المذهبيّة»[(١٥٠)].

ـ شارك العديد من البروتستانت في قوات المشاة مع والينشتين، وكان الكثير منهم، ويا للمفارقة، من الذين هربوا بسبب فرض الحكم الكاثوليكي على بلادهم. في نيسان/أبريل ١٦٣٣، على سبيل المثال، تمكّن والينشتين من الحصول على عدد كبير من المجندين البروتستانت من النمسا، والذين تركوا النمسا بعد أن فرض الإمبراطور فرديناند إعادة الكاثوليكية هناك[(١٥١)].

ـ ساهم جنود المرتزقة، ذوو الولاء المتبدّل، في إطالة أمد حرب الثلاثين عاماً. فقد كان هؤلاء الجنود على استعداد لبيع خدماتهم لمن يدفع السعر الأعلى. عمل إرنست فون مانسفيلد في البداية لصالح الإسبان الكاثوليك، ثمّ لفريدريك الخامس اللوثري، وقد انتقل للقتال لحساب

---

(١٤٨) James B. Collins, *The State in Early Modern France* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995), p. 29.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص١١٥.

(١٥٠) R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550 - 1750* (London: Routledge, 1989), p. 85.

في مقالة مبكّرة لي حول الحروب الدينيّة، أطلقت على والنشتين «البروتستانتي من بوهيميا». انظر:

Cavanaugh, «"A Fire Strong Enough to Consume the House": The Wars of Religion and the Rise of the State,» p. 402.

وهذا غير دقيق. فقد وُلد كبروتستانتي في بوهيميا، ولكنّه تحوّل إلى الكاثوليكيّة ـ ولم يكن متعصّباً في هذا ـ في عمر الثالثة والعشرين.

(١٥١) Parker, ed., *The Thirty Years' War*, p. 194.

الطرفين بشكل متكرر(١٥٢). خدم الضباط الإنكليز والأسكتلنديون البروتستانت في الجيوش الكاثوليكيّة، خاصة في فرنسا. بعضهم، كالنقيب سيدنام بوينتز، قاموا بخدمة الطرفين المتحاربين والتنقّل بينهما عدّة مرات(١٥٣). اعترف السير جيمس تيرنر بأنّه «قد تقبّل المقولة الخطيرة دون تفكير، بأنّه ما دُمْنا نخدم سادتنا بإخلاص، فلا يهمّنا على الإطلاق من هم هؤلاء السادة الذين نخدمهم»(١٥٤).

ـ عادة ما يتمّ تصوير الملك السويدي جوستافوس أدولفوس باعتباره بطل القضيّة البروتستانتيّة عندما دخل الحرب في عام ١٦٣٠. لقد وجد غوستافوس بأنّ من الصعب عليه أن يكسب حلفاء بروتستانتاً. وعندما وصلت القوات السويديّة إلى ألمانيا، كان حليفهم الوحيد وسط الإمبراطوريّة هو مدينة سترالسوند. وخلال الأشهر التالية، تمكن السويديون من عقد تحالفات مع عدد قليل من الإمارات(١٥٥). في حين نظرت أقوى المجالس الإمبراطوريّة البروتستانتيّة إلى الغزو السويدي باعتباره خطراً. ومن ثمّ فإنّهم قد اجتمعوا في اتفاقيّة ليبزغ منذ شباط/فبراير إلى نيسان/أبريل ١٦٣١، بهدف تكوين حزب وفريق ثالث مستقل عن السيطرة السويدية وعن السيطرة الإمبراطورية(١٥٦). بعد الانتصارات الأولى للسويديين في ١٦٣١، اضطرت العديد من الأراضي التي كانت تقف على الحياد أن تنضم إلى السويديين. عندما اقتربت القوات السويديّة في تشرين الأول/أكتوبر ١٦٣١، أقسم الحاكم العسكري لبراندنبيرغ، والذي كان حتى ذلك الوقت قد تجنّب الدخول في أيّ عمل عسكري، بالتحالف مع غوستافوس ووافق على دعم قواته. وقد تكبّد العامة من المواطنين مشقّات كثيرة في أثناء وجود القوات السويديّة. وعندما حاول الفلاحون اللوثريون أن يُخرجوا القوات السويديّة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٣٢، تمّ ذبحهم وقتلهم(١٥٧).

---

(١٥٢) Dunn, *The Age of Religious Wars 1559 - 1689*, pp. 71 - 72.

(١٥٣) Parker, ed., Ibid., p. 195.

(١٥٤) ورد في: المصدر نفسه.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص١٢٣. يُلاحظ باركر بأنّ الإعلان السويدي في حزيران/يونيو ١٦٣٠ لا يذكر في جملة أسباب الغزو الذي يقوم به مسألة الدفاع عن البروتستانتيّة (ص١٢١).

(١٥٦) Herbert Langer, «The Royal Swedish War in Germany,» in: Bussmann and Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe*, p. 189.

(١٥٧) Parker, ed., Ibid., pp. 127 - 128.

ـ وقّعت فرنسا مع الكاردينال ريتشيلي معاهدة مع السويد في كانون الثاني/يناير ١٦٣١، حيث وافقت فرنسا على دعم الجهود الحربيّة للسويد[١٥٨]. كما عقد الكاردينال ريشيلي اتفاقيّة مع الإمارة البروتستانتيّة هيسي ـ كاسيل[١٥٩]. بدأ الفرنسيون بإرسال القوات لمحاربة القوات الإمبراطوريّة في شتاء ١٦٣٤ ـ ١٦٣٥، وقد كان النصف الثاني من حرب الثلاثين عاماً، بالدرجة الأولى حرباً بين فرنسا الكاثوليكيّة من جهة والهابسبورغ الكاثوليك من جهة أخرى[١٦٠].

ـ في آذار/مارس ١٦٣٥، قامت القوات الفرنسيّة ذات الحميّة الكاثوليكيّة بالهجوم على ترير واختطاف رئيس الأساقفة. وقد أعلنت فرنسا الحرب على إسبانيا الكاثوليكيّة مراراً[١٦١].

ـ في أيار/مايو ١٦٣٥، عقدت إمارتا براندنبيرغ وساكسوني معاهدة صُلح مع الإمبراطور عُرفت بـ «صُلح براغ». لم ينتج عن ذلك مجرّد توقّف الكراهيّة والعنف بين الطرفين، بل انخرطت جيوش الإمارات البروتستانتيّة في الجيوش الإمبراطوريّة. خلال أشهر، عقدت معظم الدول اللوثريّة اتفاقيات سلام مع الإمبراطوريّة بالشروط نفسها، واستمرّوا في توجيه جهودهم ضدّ السويديين[١٦٢]. بحلول عام ١٦٣٨، صرّح الاسكتلندي المشيخي روبرت بايلي: «إنني لا أرى معنى لمسيرة السويديين في ألمانيا إلا أن يسفكوا دماء البروتستانت»[١٦٣].

ـ بالنسبة إلى البابا، على الجهة المقابلة، فقد رفض دعم الإمبراطور الروماني المقدّس، ومنح موافقته للتحالف السويدي ـ الفرنسي. كان اهتمام

---

(١٥٨) المصدر نفسه. لقد نصّ ريشيلي على أنّه يجب التسامح مع العبادة الكاثوليكيّة في الأراضي التي يحكمها السويديّون، ولكن كما أشار باركر، لم يكن لديه أي طريقة لإجبار السويديين على ذلك، (ص١٢٤ و٢٦٢، هامش ٦).

(١٥٩) Konrad Repgen, «Negotiating the Peace of Westphalia: A Survey with an Examination of the Major Problems,» in: Bussmann and Schilling, eds., p. 355.

(١٦٠) Parker, ed., Ibid., p. 142.

(١٦١) المصدر نفسه، ص١٤٤، و

Oresko, «The House of Savoy and the Thirty Years' War,» p. 146.

(١٦٢) Parker, ed., Ibid., pp. 142-143.

(١٦٣) ورد في: المصدر نفسه، ص١٨٢.

البابا أوربان الثامن يكمن في إضعاف سيطرة الهابسبورغ على الدول التابعة للبابا في وسط إيطاليا[١٦٤].

- في عام ١٦٤٣، هاجمت السويد اللوثريّة الدنمارك اللوثريّة. فطالما ضايق الملك كريستيان الرابع حركة السفن السويديّة في البلطيق ومنح حقّ اللجوء السياسي لعدد من أعداء السويد. وعندما وصل الخبر إلى ستوكهولم بأنّ الدنمارك تناقش إمكانيّة التحالف مع الإمبراطور، قرر السويديون توجيه ضربة استباقيّة. استمرّت الحرب بينهما لمدّة عامين. وعلى الرغم من المعونات التي كان يرسلها الإمبراطور الكاثوليكي، فإنّ الدنمارك قد هُزمت وأُجبرت على توقيع معاهدة السلام[١٦٥].

سيكون من الصعب عمل قائمة مشابهة للقائمة السابقة للحرب الأهليّة الإنكليزيّة، جزئيّاً بسبب أنّ المتنافسين الكبار - البيوريتان وأتباع لاود - كانوا أعضاء في نفس الكنيسة الأنجليكانيّة. ثمّ دخل الاسكتلنديون المشيخيون النزاع في صفّ البيوريتان، في حين دعم الإيرلنديون الكاثوليك المشيخيين الاسكتلنديين بهدف إضعاف الملكيّة[١٦٦].

إن كانت الحالات والأمثلة السابقة من الحروب - التي يتقاتل فيها أتباع الكنيسة الواحدة ويتحالف فيها أتباع الكنائس المختلفة - تقوّض السرديّة المعياريّة للحروب الدينيّة، فإنّ غياب الحرب بين اللوثريين والكالفنيين أيضاً يقوّض صحّة القصّة. فإذا كانت الاختلافات اللاهوتيّة سبباً لحرب جميع الطوائف ضدّ بعضها البعض، فإنّ علينا أن نتوقّع حروباً بين اللوثريين والكالفنيين، ولكننا لن نجد شيئاً من هذا. على الرغم من وجود بعض التوتّرات الداخليّة في بعض الإمارات بين الأمراء اللوثريين والنبلاء الكالفنيين أو بين الأمراء الكالفنيين والنبلاء اللوثريين[١٦٧]، فإنّ أحداً من الأمراء

---

(١٦٤) Jaitner, «The Popes and the Struggle for Power during the Sixteenth and Seventeenth Centuries,» p. 65.

كما يقول جايتنر، فإنّ «دعوة [البابا] للقتال ضدّ الهراطقة والهرطقة في الإمبراطوريّة كان مجرّد خطاب، ولم يترتّب عليه أيّ تبعات حقيقيّة».

(١٦٥) Parker, ed., Ibid., p. 174.

(١٦٦) Ann Hughes, *The Causes of the English Civil War*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1998), p. 42.

(١٦٧) كما هو الحال في بلاتينات وبراندنبرغ - بروسيا، انظر:

Eric W. Gritsch, *A History of Lutheranism* (Minneapolis, MN: Fortress, 2002), pp. 110-111.

اللوثريين لم يذهب للحرب ضدّ أيّ من الأمراء الكالفنيين. لا يمكن عزو هذا الغياب للحرب المفترضة إلى وجود تشابهات بين اللوثرية والكالفنية. فثمة اختلافات لاهوتيّة كافية للحفاظ على انقسام دائم بين هذين الفرعين من حركة الإصلاح الديني. لقد كانت هذه الخلافات جدّية بما فيه الكفاية لتوليد عدّة محاولات متقطّعة لفرض نوع من الوحدة المذهبيّة من قبل السلطات المدنيّة. في العقود التالية لموت فيليب ميلانشون في ١٥٦٠، كان هناك جهود لاقتلاع «الكالفنية المتخفّية» من طبقات اللوثريّة. لقد تمّ سجن رئيس جامعة فيتنبرغ، كاسبر بوسير بتهمة الكالفنية المتخفية من عام ١٥٧٤ إلى عام ١٥٨٦؛ كما تمّ إعدام نيكولاس كريل بالتهمة نفسها في درسدن في ١٦٠١. وأُجبر العديد من الكالفنيين المتخفين بين اللوثريين على الذهاب إلى المناطق المتسامحة مع الكالفنية، مثل هيسي ـ كاسيل[(١٦٨)]. إنّ حقيقة أنّ التوتّرات بين اللوثريين والكالفنيين لم تلعب دوراً في حروب الدين يُشير على الأقل إلى أنّ الاختلافات المذهبيّة في الحيّز العمومي لم تنتج الحرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر في القارّة الأوروبيّة بالضرورة. ببساطة، لم تكن حالة «حرب جميع الطوائف ضدّ بعضها» قائمة.

إنّ القائمة التي سردتها آنفاً لا تحتوي جميع الحالات بالطبع، فهي مُستقاة من قراءات بعض كتب تاريخ الحروب الدينيّة. ومن المؤكّد أنّ مؤرّخاً محترفاً في هذه الحقبة سيكون قادراً على إضافة شواهد وأمثلة أخرى عن معارك جرت بين أبناء الكنيسة الواحدة وعن تحالفات بين أتباع الكنائس المختلفة. وبلا شك، فإنّنا قادرون على جمع قائمة أطول من الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن علينا على الأقل، أن نلاحظ هنا بأنّ المكوّن الأوّل من الأسطورة (أ) يجب أن يصمد أمام جميع هذه الحالات، وهو ما لا يمكن أن يحدث. كما سنرى، فإننا ما أن نأخذ بعين الاعتبار ما تُشير إليه القائمة التي أوردناها، فإنّ الاعتراضات ستظهر على مكوّنات الأسطورة الأخرى أيضاً.

---

(١٦٨) Herbert J. A. Bouman, «Retrospect and Prospect,» *Sixteenth-Century Studies*, vol. 8, no. 4 (1977), pp. 84 - 104, and David C. Steinmetz, *Reformers in the Wings: From Geiler von Kayserberg to Theodore Beza*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

ب ـ كان الدين هو السبب الرئيس للحروب، بالمقابلة مع الأسباب الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة المحضة

هل علينا أن نستنتج بأنّ القائمة أعلاه تحوي مجموعة من الاستثناءات للقاعدة العامّة للحرب بين الطوائف الدينيّة المختلفة في تلك الحقبة، وأنّ السرديّة الأساسيّة للحروب الدينيّة لا تزال قائمة؟ هل تبقى السرديّة الأساسيّة صالحة بعد إثبات عدم صحّة القول بأنّ معظم حالات العنف كانت بين الكاثوليك والبروتستانت، نظراً للاستثناءات أعلاه؟

هناك سببان رئيسان للقول بأنّ هذا النوع من الجواب ليس كافياً: الأوّل، تحتوي القائمة أعلاه على ما هو أكثر من مجرّد مجموعة معزولة من الشواهد؛ ففي حالة حرب الثلاثين عاماً، على سبيل المثال، كان النصف الثاني من الحرب بكامله حرباً بين قوّتين كاثوليكيّتين كبيرتين في أوروبا: فرنسا من جهة، وفرعي سلالة الهابسبورغ من جهة أخرى. ثانياً، تحتوي القائمة أعلاه على ما هو أكثر من مجرّد استثناءات؛ فإذا كانت الحرب التي نتفحّصها حرباً دينيّة بالفعل، فإنّ الحالات التي ذكرناها يتعذّر تفسيرها، إلا إن كانت ثمة عوامل أكثر أهمّية من الدين في هذه الحروب. لماذا، في حروب تدور حول الدين، يقتل المؤمنون بالكنيسة الواحدة بعضهم البعض؟ لماذا، في حروب تدور حول الدين، يتحالف الخصوم الدينيون في المعارك؟ إذا كان الجواب هو أنّ البشر كانت لديهم اهتمامات ومصالح تفوق الدين في أهميّتها، فليس ثمة معنى إذاً للقول بأنّ هذه الحروب «حروب دينيّة».

لنتخيّل أنني أكتب تاريخ الحرب العالميّة الأولى. سأروي القصّة المعياريّة المعتادة عن الحرب كصراع بين مجموعتين من الأمم، والتي كان وقودها الطموحات القوميّة المعقّدة، ولكن حين أتجاهل الحقيقة المدهشة بأنّ: المحافظات الإنكليزيّة سومرست، كنت، دورهام، شروبشاير، نورفولك، سفولك، كومبريا، وكورنويل قد دخلت الحرب العالميّة الأولى في صفّ القيصر الروسي، وبأنّ قادة هذه المحافظات قد أعلنوا تحالفهم مع القضيّة الألمانيّة، وأنّ آلاف القوات قد أُرسلت بالسفن إلى هامبورغ لمشاركة القوات الألمانيّة في الحرب على الجبهة الغربيّة؛ أستطيع أن أقول حينها بأنّ هذه محض استثناءات، ذلك أنّ غالبيّة المحافظات الإنكليزيّة قد قاتلت مع

قوات التحالف، ومن ثمّ فإنّ الخط الأساسيّ للقصّة لايزال صحيحاً. ولكن، لو كنت مؤرّخاً جيداً، فعلي أن أترك كلّ شيء وأحاول أن أجد سرديّة يمكنها أن تأخذ هذه الاستثناءات بعين الاعتبار. ربما لم تكن القوميّة هي القوّة المحرّكة الوحيدة لهذه الحرب. ما الذي حرّك قادة هذه المحافظات؟ هل ذهبت قوات هذه المحافظات للقتال بدافع الاقتناع أم بدافع اليأس؟ هل ذهبوا متطوّعين، أم مجنّدين إجباريين، أم مرتزقة؟ ما هي المظالم والشكاوى التي كانت لهذه المحافظات ضدّ لندن، والتي جعلتهم غير راغبين في القتال لصالح الملك؟ ما هي العوامل الأخرى بجانب القوميّة التي كانت فاعلة في هذه الحرب؟

في حالة الحروب في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا، غالباً ما يتعامل المؤرّخون مع حقائق من النوع الذي ذكرناه في القائمة بالاعتراف بأنّ ثمة عوامل، إضافة إلى الدين، كانت فاعلة في الحروب الدينيّة: عوامل سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة. ومن ثمّ، يصبح السؤال عن مدى أهميّة هذه العوامل المختلفة، هل تمتلك العوامل السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة أهميّة كبيرة بما يكفي لتجعل من غير المبرر أن نطلق على هذه الحروب صفة «الدينيّة»؟ إنّ القائمة أعلاه تتألّف من أعمال حرب كان لا بدّ فيها من استبعاد العامل الديني تماماً؛ والذي يُفترض بأنّه العامل الأهم. حين يتمّ استبعاد الدين كعامل أساسي عن هذه الأحداث، أليس من المعقول أن نشكّك في بقيّة الحالات ـ التي جرت المعارك فيها بين الكاثوليك والبروتستانت ـ أيضاً؟ ألا يمكن أن تكون العوامل الأخرى غير الدين هي الفاعل الرئيس في هذه الحالات أيضاً؟ إن كان الكاثوليك قد قاتلوا الكاثوليك لأسباب سياسيّة واقتصاديّة، أليس من الممكن أنّ يكون الكاثوليك قد قاتلوا البروتستانت لأسباب سياسيّة واقتصاديّة أيضاً؟

يتخذ المؤرّخون مواقف مختلفة من هذا السؤال. تتوزّع الآراء بين القائلين بأنّ الدين كان عاملاً مهمّاً من بين عدد من العوامل المهمّة الأخرى والقائلين بأنّ الدين لم يكن عاملاً مهمّاً، سوى باعتباره غطاءً للأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الكامنة وراءه. منذ عصر التنوير تمّ وصف هذه الحروب بأنّها حروب «حول الدين». ومنذ أن دارت هذه الحروب، كان

هناك من يشكك بحقيقة أنّ هذه الحروب «دينيّة»[١٦٩]؛ فقد ذكر ميشيل دي مونتين في القرن السادس عشر بأنّه «حتى لو أراد شخص ما بأن يتحوّل عن نظام الجيوش التي تسير بدافع العاطفة والحميّة الدينيّة، وحتى عند الجيوش ذات الولاء المتوسّط... فإنّه لن يستطيع تنظيم الرجال المقاتلين دون هذا الأسلوب»[١٧٠].

يبدو هذا الانقسام واضحاً إذا ما نظرنا إلى تاريخ الحروب الفرنسيّة المكتوب في القرن العشرين؛ فعلى طول القرن، كان المؤرّخون يميلون إلى التقليل من أهمّية دور الدين لحساب الأسباب الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة الأكثر أهميّة؛ فقد ركّز جي. إتش. ماريجول في ١٩٠٤ على دور النبلاء المنشقّين الذين انضموا إلى حركة الهوغونوت للانتقام بسبب مظالمهم من الملكيّة والكنيسة: «سواء شئنا ذلك أو أبينا، فإنّ [كنيسة الهوغونوت] قد أصبحت نقطة تجمّع لجميع المتذمّرين. لقد توقّفت عن كونها كنيسة، وأصبحت حزباً سياسيّاً»[١٧١]. كما ركّز لوسيان رومير - والذي رسم كتابُه «**الأصول السياسيّة للحروب الدينيّة**» المسارَ الذي سارت عليه العديد من الدراسات التاريخيّة حول هذه الحقبة - على دور النبلاء المنشقّين وبحث في حقيقة اهتماماتهم اللاهوتيّة، «باختصار، فإنّ النبلاء كانوا يفكّرون في مصالحهم الخاصّة ولم يكونوا معنيين على وجه الخصوص بالوصول إلى اتفاق حول أيّ من المذاهب اللاهوتيّة. ولا يمكن إنكار أنّ العاطفة الأنانيّة، وأحياناً الجشع الشره، قد دفعت العديد من النبلاء والنقباء للانضمام إلى

---

(١٦٩) John Bossy, «Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion,» in: Thomas Kselman, ed., *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991), p. 268.

(١٧٠) Michel de Montaigne, «Apology for Raymond Sebond,» in: Donald M. Frame, ed., *The Complete Essays of Montaigne* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1965), p. 323,

ورد في:

Holt, *The French Wars of Religion*, p. 74.

(١٧١) Jean-H. Mariéjol, *La Réforme et la Ligue, l'Edit de Nantes (1559-1598)* (Paris: Tallandier, 1983).

ورد في:

Mack P. Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» *French Historical Studies*, vol. 18, no. 2 (Autumn 1993), p. 526.

الحركة البروتستانتيّة»[١٧٢]. ينتهج جيمس ويستفال تومبسون مقاربة مشابهة في عمله «**الحروب الدينيّة في فرنسا** (١٩٠٩)» والذي كان المرجع الإنكليزيّ الرئيس لهذه الحقبة لعدّة عقود؛ يقول تومبسون: «على الرغم من أنّ أهداف الهوغونوت السريّة كانت سياسيّة أكثر منها دينيّة، فإنّهم قد اتخذوا الدين عباءة للتخفّي تحته»[١٧٣]. يموضع جون نيلا جذور الحروب الدينيّة في ضعف الملكيّة الفرنسيّة[١٧٤]. كذلك الأمر بالنسبة إلى المنشقّين عن الملكيّة، حيث يستخلص نيلا بأنّه «بالعموم، وجد الاستياء الاجتماعي فرصته للانفجار في حالة من الاضطراب السياسي والديني»[١٧٥]. في عمله حول «**التحالف الكاثوليكي في بورجواندي** (١٩٣٧)» ينظر هنري درووت إلى العامل الديني باعتباره مجرّد غطاء لحالة التوتّر والصراع الطبقي: «مع الأزمة الاقتصاديّة والماليّة [في نهايات ثمانينيات القرن السادس عشر]، حين حلّت الحرب الأهليّة محلّ الحروب الخارجيّة والسلام الداخلي، انقطعت الحركة الاجتماعيّة. تمّ تعريف الطبقات وتحديدها بشكل أكثر صرامة، وفوق ذلك كلّه، تصاعد التوتّر الاجتماعي، وتمكّن من التخفي تحت غطاء ديني بنفس الألوان، بل وتمّ تكثيف التوتّر الاجتماعي من خلال التعصّب، ولكنّ تلك كانت هي الأسس الحقيقيّة للتوتّر المحلّي في زمن الاتحاد»[١٧٦]. كتب هنري هوستر عن اندلاع العنف في عام ١٥٦٢: «لقد أصبحت عوامل

---

(١٧٢) Lucien Romier, «A Dissident Nobility under the Cloak of Religion,» in: J. H. M. Salmon, ed., *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?* (Lexington, MA: Heath, 1967), p. 26.

(١٧٣) James Westfall Thompson, *The Wars of Religion in France 1559 - 1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II*, 2nd ed. (New York: Ungar, 1957), p. 142.

(١٧٤) «حين ننظر إلى القصّة المحزنة للحروب الدينيّة الفرنسيّة، بماذا نفكّر وماذا نرى؟... لا شكّ بأنّ جذور الحرب كانت كامنة في ضعف المَلَكيّة». انظر:

J. E. Neale, *The Age of Catherine de Medici* (New York: Harper and Row, 1962), pp. 100-102,

ورد في:

Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 525.

(١٧٥) John Neale, «The Failure of Catherine de Medici,» in: Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, p. 35.

(١٧٦) Henri Drouot, *Mayenne et la Bourgogne: Etude sur la Ligue (1587 - 1596)*, 2 vols. (Paris: Picard, 1937), vol. 1, p. 33,

ورد في:

Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 529.

الاستياء الاجتماعي والسياسي أكثر أهميّة من الاعتقادات الدينيّة بشأن المواقف المعقّدة مع البروتستانتيّة الجديدة، ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح من الممكن الحديث عن الهوغونوت (السياسيين) والهوغونوت (الدينيين)»[١٧٧]. في ستينيات القرن العشرين، اعتبر جورج ليفيت بأنّ «الأزمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة» في «الحروب الدينيّة» في فرنسا في القرن السادس عشر كانت هي السبب الرئيس للحروب[١٧٨]. يُميّز تمييز هاوسر بين نوعين من الهوغونوت، إلا أنّه لم يتجاهل الدين باعتباره قوّة محرّكة، وكذلك كانت الحال لدى بعض مؤرّخي منتصف القرن العشرين، كروبرت كينكدون وسوذرلاند، الذين حافظوا على أهميّة العوامل الدينيّة في تفسير ما جرى[١٧٩]. وصولاً إلى سبعينيات القرن الماضي، كان الرأي السائد يميل إلى تنحية العامل الديني جانباً للكشف عن الأسباب الماديّة للحرب.

تُعتبر مقالة ناتالي زيمون دافيس (١٩٧٣)، «**شعائر العنف**» نقطةَ تحوّل نحو إعادة الاعتبار للعوامل الدينيّة وإعادتها إلى قلب دراسة الحروب الفرنسيّة. تُعارض دافيس الممارسة العلميّة التي تنزع إلى اختزال العوامل الدينيّة على سبيل المثال في الصراع الطبقي، وترى بأنّ أسباب أعمال الشغب والاضطرابات في فرنسا القرن السادس عشر كانت تكمن في «تخلّص المجتمع من السكان المفزعين المثيرين للفزع»[١٨٠]. بالنسبة إلى الكاثوليك، فإنّ شعائر العنف كانت تَعِدُ البشر «باستعادة وحدة الجسد الاجتماعي»؛

---

(١٧٧) Henri Hauser, «Political Anarchy and Social Discontent,» in: Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, pp. 32 - 33.

(١٧٨) Georges Livet, *Les Guerres de religion* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 4,

ورد في:

Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 530.

(١٧٩) Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France* (Geneva: Droz, 1956), and N. M. Sutherland, *The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict, 1559 - 1572* (New York: Barnes and Noble, 1973).

(١٨٠) Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1975), p. 157.

والفصل السادس من هذا الكتاب ظهر بالأصل بعنوان:

«The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France,» *Past and Present*, no. 59 (May 1973).

وبالنسبة إلى البروتستانت، كان الهدف هو خلق نوع جديد من الوحدة في الجسد الاجتماعي[١٨١]. لقد تمّ استقاء شعائر العنف من عدد من المصادر: الكتاب المقدّس، طقس القربان المقدّس، أفعال السلطة السياسيّة، تقاليد العدالة الشعبيّة[١٨٢]. وكانت وظيفتها الكامنة هي نزع الآدميّة عن الضحايا[١٨٣]. لقد كانت أعمال الشغب دينيّة لأنها مستقاة من القيم الأساسيّة للمجتمع[١٨٤]. في حين كانت العوامل الأخرى؛ السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فاعلة في أعمال الشغب الشعبيّة ـ كان النهب موجوداً بكثرة، وهو ما يُشير إلى وجود دافع اقتصادي ـ ولكن «انتشار النهب في أعمال الشغب يجب ألا يمنعنا من رؤية الجوهر الدينيّ لهذه الأحداث»[١٨٥].

في مقالته المسحيّة في عام ١٩٩٣، **«إعادة الدين إلى الحروب الدينيّة»** يحدد ماك هولت عدداً من المحاولات في القرن العشرين لإعادة الاعتبار للعوامل الدينيّة. وفقاً لهولت، فإنّ المقاربة الفيبريّة السابقة قد بدأت تُستبدل بمقاربات دوركهايميّة أكثر وأكثر؛ فبدلاً من التركيز على الأسباب الماديّة باعتبارها أكثر جوهريّة من الدين، فإنّ دوركهايم يعرّف الدين باعتباره الطقوس الضروريّة لربط الأتباع في المجموعة الاجتماعيّة. يتتبع هولت هذا التأثير في عمل نتالي دافيز، وكارلو غينزبيرغ، وجون بوسي، وكيث توماس، وبقيّة المؤرّخين الذي حافظوا على تركيز دوركهايم على الدين باعتباره مكوّناً اجتماعياً، ولكنّهم أعطوا دوراً أكبر للفاعلين الإنسانيين كما لم يفعل دوركهايم. ينتقل هولت بعد ذلك إلى استعراض عدّة محاولات لإعادة الاعتبار للعامل الديني في الحروب الدينيّة. يرى دينيس كروزيت في عمله الضخم ذي المجلّدين **«حروب الإله: اضطرابات الدين في أزمنة العنف»**، والذي ظهر في ١٩٩٠، بأنّ مصدر الحروب الدينيّة يكمن في انتشار الرؤية

(١٨١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص١٧٨.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص١٨١.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص١٨٦.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص١٦٤.

الشعبيّة القياماتيّة عن نهاية العالم[١٨٦]. فانتشار السيكولوجيا الجمعيّة عن «الفزع من نهاية العالم» كانت هي المحرّك الرئيس للحروب، وليس العوامل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. لقد كان مشروع الهوغونوت لنزع القداسة خطراً على قداسة المَلَكيّة ونقاء النظام الاجتماعي بأكمله. لقد تمّت قراءة هذا الخطر بمصطلحات قياماتيّة، أي باعتباره محاولة لخلق عالم جديد.

يستعرض هولت أيضاً كتاب تلميذة نتالي جافيز، باربارا ديفندروف (١٩٩١) «**ما وراء الصليب: الكاثوليك والهوغونوت في باريس القرن السادس عشر**». وفقاً لهولت، فإنّ ديفندروف «تظهر إلى أيّ درجة تفاقمت التوترات الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة الطبيعيّة في تلك الفترة بسبب الصراع الطائفي»[١٨٧]. يلاحظ هولت بأنّ ديفندروف تُظهر مدى فعاليّة الصورة الكاثوليكيّة عن طقس القربان المقدّس في تدعيم حدود النظام الاجتماعي وتحديد الأخطار التي تهدد النظام. يكتب هولت بأنّ كتاب ديفندروف يؤكّد على محاولة كروزت لـ«استعادة مركزيّة الدين» في الحروب الأهليّة الفرنسيّة[١٨٨]، ولكنّ ديفندروف تموضع كتابها باعتباره يحتلّ «موقعاً متوسطاً» بين كتاب كروزت، الذي يقدّم «مساحة ضئيلة للسياسة»، والمقاربات المعياريّة التي تقدّم قراءة «سياسيّة كلية» لتلك الحقبة[١٨٩]. كما يستعرض هولت كتب دينيس ريتشت ومايكل وولف، الذين لا يقللان من أهميّة العوامل الدينيّة، وكتاب هنري هيلر «**الحديد والدم**» الذي يقلل منها. يحاجج

(١٨٦) Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu: La Violence au temps des troubles de religion* (Seyssel, France: Champ Vallon, 1990).

(١٨٧) Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 539.

(١٨٨) المصدر نفسه.

(١٨٩) Barbara Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 6:

«لا شكّ بأنّ أطروحة كروزت الراديكاليّة ستثير جدلاً واسعاً باعتباره مؤرّخاً يحاول أن يقرر كيف ـ أو ما إذا كان ـ يمكن المصالحة مع التأويل التقليدي للحروب الدينيّة. هل علينا أن نذهب من تفسير سياسي كلّي لتلك الحقبة إلى تفسير يعطي مساحة ضئيلة للسياسة، كما يُنظر إليها تقليديّاً على الأقل؟ إنني آمل أنّ عملي سيساعد في إظهار أنّ ثمّة أرضيّة وسطى. في مقالته الاستعراضيّة لكتاب كروزت، يسأل إم. جريينجراس سؤالاً مشابهاً لسؤال ديندروف: «هل يمكن لنا أن نقتنع بهذا التعامل مع التغيّر الديني الذي يتجاهل الاقتصاد تماماً؟»». انظر:

M. Greengrass, «The Psychology of Religious Violence,» *French History*, vol. 5, no. 4 (1991), p. 472.

ريتشت بأنّ «فكرة الأمّة كانت كامنة ومختبئة تحت الدين طوال فترة الحروب الأهليّة»[١٩٠]؛ فيما يحاجج ولف بأنّه «على الرغم من أنّ للسياسة أثرها بالطبع، كما في كلّ حالات المصالح الاجتماعيّة المتضاربة والتنافس الاقتصادي، فإنّ هذه الصراعات المريرة كانت حروباً دينيّة في الأساس»[١٩١]. يتفق هولت مع ريتشت وولف، ولكنّه يتفق مع نقطة في رؤية هيلر القائلة بأنّ الحروب الأهلية الفرنسيّة في القرن السادس عشر كانت «منذ بدايتها إلى نهايتها... نوعاً من الحرب بين الطبقات بالدرجة الأولى»[١٩٢]. في مقاربة هيلر الماركسيّة الصريحة، كان يُنظر إلى كلّ من الحركة الهوغونوتيّة والتحالف الكاثوليكي باعتبارهما خطراً على المَلَكيّة وعلى طبقة النبلاء، الذين حاولوا الإطاحة بهم باستعمال القوّة. يعارض هولت الاختزال المخلّ لهيلر الذي يؤول إلى أنّ «الدين لم يكن له علاقة بهذا كلّه»[١٩٣].

إذاً، لدينا مجموعة من المؤرّخين الذين يتجاهلون دور الدين باعتباره عاملاً مهمّاً في الحروب الأهلية الفرنسيّة في القرن السادس عشر، في مقابل مجموعة أخرى تريد إعادة الاعتبار للدين باعتباره عاملاً مهمّاً، من بين عدد من العوامل، في هذه الصراعات. (علينا أن نلاحظ بأنّ ثمة خلافات مشابهة في تفسير الحروب التي جرت في تلك الحقبة في المناطق الأخرى غير فرنسا). وعلينا أن نلاحظ على الأقل بأنّ المؤرّخين قد قدّموا لنا أسباب كثيرة للشكّ في الرواية السهلة عن التعصّب اللاهوتي المسعور والجنوني الذي تحدّث عنه فولتير، وروِلز وشكّلار وآخرون. لا يوجد مؤرّخ أكاديمي، ربما باستثناء كروزت، يروي لنا القصّة بنفس الطريقة. إذاً، فيما يخصّ

---

(١٩٠) Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 543.

وهولت اقتبس من:

Denis Richet, *De la Réforme à la Révolution: Etudes sur la France moderne* (Paris: Aubier, 1991).

(١٩١) Michael Wolfe, *The Conversion of Henry IV: Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 5.

(١٩٢) Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, p. 136.

ورد في:

Holt, «Putting Religion Back into the Wars of Religion,» p. 545.

(١٩٣) Heller, Ibid., p. 60,

ورد في:

Holt, Ibid., p. 546.

المُكوّن (ب) من أسطورة الحروب الدينيّة، علينا أن نستخلص بأنّ هذه الأسطورة، على الأقل، تشوّه القصّة الحقيقيّة وتختصرها في بُعد واحد؛ بل وأنّها، تستبعد العديد من العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة ذات الصلة بطريقة مخادعة.

ولكن، هل الحلّ هو البحث عن التوازن بين هذه العوامل المختلفة؟ إنّ سؤال باربارا ديفندروف سؤال مناسب: «هل علينا أن نذهب من تفسير سياسي مطلق لهذه الحقبة إلى تفسير يُفسح مجالاً ضئيلاً للسياسة، على الأقل كما تُصوّر السياسة تقليدياً؟» هل علينا، كما فعلت ديفندروف، أن نبحث عن أرضيّة وسطى بين التفسيرات الدينيّة والسياسيّة؟ أم أنّ هناك مشكلة بالطريقة التي يتمّ بها تصوير الدين والسياسة، بعبارة ديفندروف، «تقليدياً»؟

ج ـ يجب أن تكون الأسباب الدينيّة منفصلة تحليلياً عن الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في وقت هذه الحروب

لكي تكون أسطورة الحروب الدينيّة صحيحة، يجب أن يكون الدين منفصلاً، على المستوى التحليلي على الأقلّ، عن السياسة والاقتصاد وما شاكلهما. ذلك أنّه، حتى لو كانت الأشياء أكثر تعقيداً وتركيباً في الواقع، وحتى لو أنّ البشر يتصرّفون وفق دوافع متداخلة ومتشابكة، يجب أن نكون قادرين، نظرياً على الأقل، أن نحدد على الورق أياً من هذه الدوافع دينيّ، أو سياسيّ أو اجتماعي. فعلى الرغم مِن أنّ المؤرّخين مختلفون حول درجة أهمّية كل دافع، وحول أيّ من الدوافع هو المهيمن، فإنّ بعض المؤرّخين يمتلكون الجرأة للقول بأنّه يمكن استخلاص الدافع الديني وتمييزه عن بقيّة العوامل. فبالطبع، حين يكون مذهب القربان المقدّس حاضراً، يمكن القول بأنّ هذا الدافع ديني؛ أما حين تكون المسألة تتعلّق بحماية السلطة المَلَكيّة أو توسيع نفوذها بين طبقة النبلاء، يمكن حينها أن نقول بأنّ الدافع سياسيّ. ولكن، ماذا نفعل، كما تقول ديفندروف، حين يخلق طقس القربان المقدّس جسماً اجتماعيّاً؟ وماذا نفعل، كما يقول كروتزت، حين تكون المَلَكيّة أمراً مقدّساً؟

إنّ الردود المتبادلة بين هولت وهيلر عند صدور مقالة هولت المسحيّة

تُلقي بعض الضوء على هذه المشكلة. لقد رحّب هولت بمحاولة إعادة الاعتبار للدين في الحروب الدينيّة، لأنّ ذلك، كما يعتقد، يُساعد في إعادة الاعتبار للفاعلين البشر في التاريخ كما يُساعد في تفسير دوافعهم بحسب مصطلحاتهم وتصوّراتهم هم. وقد ردّ هيلر تحت عنوان «**إعادة الاعتبار للتاريخ في الحروب الدينيّة**»، مُركّزاً على الاستعمال الإشكالي لمصطلح الدين عند هولت:

«لا يمكن إنكار بأنّ الكثير من البشر، إن لم يكن معظمهم، كانوا مدفوعين بدوافع دينيّة خلال الحروب الدينيّة. ولكن ما تحاول مناقشات هولت أن تفعله في التأريخ المعاصر هو التأكيد على أنّ مثل هذه الدوافع هي مفسّرة بذاتها، وينبغي التعامل معها على هذا الأساس. ولكنّ السؤال التاريخيّ الحقيقي هو محاولة فهم لماذا كان البشر مدفوعين بهذه الطريقة؟ وهذا ما يأخذنا إلى المشكلة الرئيسة في مقالة هولت، ألا وهي استعمالها المتناقض ذاتياً لمصطلح الدين. فكما رأينا، فإنّ الجزء الرئيس من عرضه مكرّس لمدح أولئك المؤرّخين الذين يضعون الدين كقوّة دافعة مهيمنة في حين يذمّ هولت أولئك الذين لا ينتهجون نفس النهج. ولكنّه، وفي سبيل تحصين هذه الرؤية بوصلها بسلسلة من الأطروحات الفكريّة والتاريخيّة، يبدأ نقاشه بتتبّع منظور أولئك الذين تعاملوا مع الدين بجديّة بدءاً بديفيس وبوسي وعودةً إلى دوركهايم من بين آخرين، وهم، كما يقرّ هولت، قد تعاملوا مع الدين لا باعتباره منفصلاً عن المجتمع، وإنما باعتباره تمثيلاً مقتبساً من القوّة الجماعيّة للنظام الاجتماعي»[(١٩٤)].

يتهم هيلر هولت بإجبار القارئ على الاختيار بين التفسيرات الدينيّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ فإنّه بذلك يُسيء فهم دوركهايم: «بقدر ما يوافق هولت على رؤية دوركهايم عن الدين باعتباره متولّداً عن الوعي الاجتماعي، فإنّ من الصعب أن نفهم لماذا يرى هولت الدين باعتباره عاملاً منفصلاً بالضرورة عن بقيّة التفسيرات، بل ومتفوّقاً عليها، كالتفسيرات التي تستند إلى القوى السياسيّة، أو الاقتصاديّة، أو مفهوم الطبقة، والتي يمكن أن تكون الصورة

(١٩٤) Henry Heller, «Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt,» *French Historical Studies,* vol. 19, no. 3 (Spring 1996), pp. 854 - 855.

الشبحيّة التي تصدر عنها العوامل الدينيّة»[١٩٥]. يبدو أنّ هيلر يقصد بالصورة الشبحيّة أن الدين هو بُنية فوقيّة أو ظاهرة ثانويّة مصاحبة لظاهرة جوهريّة. من وجهة نظر هيلر الماركسيّة، فإنّ الدين ليس عنصراً مستقلاً؛ ومن ثمّ فإنّ الأفعال والكلام الديني «يجب أن تُحلل إلى مكوّناتها الاجتماعيّة والنفسيّة والسيميائيّة»[١٩٦].

في ردّه على هيلر، يؤكّد هولت بأنّ هيلر قد أساء فهمه: «في الحقيقة، فإنني وهيلر متفقان، وسيظهر بأنّ الدين ليس عاملاً مستقلاً وأنه بحسب تعريفه منصهر تماماً ومندمج بالمجتمع»[١٩٧]. ينصّ هولت على أنّ دافيز وبوسي قد أظهرا بأنّ من الأفضل تعريف الدين في القرن السادس عشر على أنّه «مجموعة من المؤمنين، لا مجموعة من الاعتقادات»[١٩٨]. ومن ثمّ فإنّ هيلر وهولت يتفقان على أنّ الدين هو «تمظهر للاجتماعيّ»[١٩٩]، ولكنّ هولت يعارض اختزال هيلر للاجتماعيّ إلى العلاقات الطبقيّة. ويسعى هولت لتصوير الاجتماعيّ من خلال مصطلحات أوسع لتشمل العلاقات داخل المجتمع بين مختلف الجماعات الاجتماعيّة، كالكنائس، والنقابات، والعائلات[٢٠٠].

إنّ هذه الردود المتبادلة بين هيلر وهولت مفيدة لأنّها تصل إلى اتفاق حول رفض التعامل مع الدين باعتباره عاملاً مستقلاً في الصراعات في القرن السادس عشر. ولكن، لايزال من غير الواضح ما إذا كان هولت وهيلر قد تمكنا من تجاوز المفارقة اللاتاريخيّة، أي إسقاط منظور القرن العشرين على تاريخ القرن السادس عشر. يرفض هيلر بوضوح التعامل مع الدين كظاهرة

---

(١٩٥) المصدر نفسه، ص٨٥٥.

(١٩٦) المصدر نفسه. كمثال إيجابيّ، يستحضر هيلر عمل وليام بوسما حول جون كالفن، بسبب الطريقة التي تعامل بها مع عناصر الديناميكيّات النفسيّة الكامنة وراء لاهوت كالفن: «لا شكّ بأنّ الطريقة التي تمكّن بها بوسما من التسلل خلف لاهوت كالفن العقلاني واقتراح وجود مواجهة بين الأب والابن في تصوّره، أمرٌ مثير للإعجاب».

(١٩٧) Mack P. Holt, «Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder,» *French Historical Studies*, vol. 19, no. 3 (Spring 1996), p. 864.

(١٩٨) المصدر نفسه.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص٨٦٥.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص٨٦٥ ـ ٨٦٦.

ثانويّة أو انعكاس لعمليات اجتماعيّة أكثر أساسيّة. كما أن هناك فكرة حاضرة لدى هولت، تبعاً لتأثّره بفكرة دوركهايم، تجعل من الاجتماعيّ أكثر أساسيّة من الدين، وتجعل الدين ظاهرة تأويليّة تُحيل إلى حقيقة متعاليّة، وتجعله ظاهرة ملازمة للعمليّة الاجتماعيّة. فالأديان التوحيديّة بالنسبة إلى دوركهايم تحافظ على نوع من إساءة الفهم؛ يظنّ المجتمع بأنّه يعبد الإله، ولكنّه في الحقيقة يعبد نفسه.

يُمكن أن نرى الغموض الكامن في أطروحة هولت في كتابه «**الحروب الدينيّة الفرنسيّة**»، والذي نُشر في ١٩٩٥ بعد مقالته المسحيّة، ولكن قبل ردود هيلر عليه. يُعلن هولت في أوّل صفحة من الكتاب بأنّ مقاربة الكتاب الجديدة سوف تُدافع عن أنّ الحروب الأهليّة الفرنسيّة «كانت في الأساس صراعاً حول قضيّة الدين»[٢٠١]. ثمّ يستعجل بالقول:

«إنني لا أُقول بأنّ ثلاثة أجيال من الرجال والنساء الفرنسيين قد قاتلوا وماتوا بسبب الخلافات حول المذاهب الدينيّة، سواء حول من يستحقّ الوصول إلى الجنّة أو حول ما يجب أن يحصل أثناء الاحتفالات الجماهيريّة. ما يحاول هذا الكتاب قوله هو أنّ الحروب الدينيّة الفرنسيّة كانت تدور حول قضيّة الدين كما تُعرّف بالمصطلحات المعاصرة لذلك الوقت: أي كمجموعة من المؤمنين، وليس بالتعريف الحديث للدين كمجموعة من الاعتقادات. ومن ثمّ، فإنّ التأكيد هنا هو على الاجتماعيّ بدلاً من اللاهوتيّ. من هذه الزاوية، فإنّ البروتستانت والكاثوليك على حدّ سواء، كانوا ينظرون إلى بعضهم البعض في القرن السادس عشر على أنّهم تلويث لمفهوم الجسد الاجتماعي، وباعتبار الآخر خطراً على مفهومهم عن المجتمع المنظّم»[٢٠٢].

ومن ثمّ، فإنّ هولت يفسّر قصّة اللافتة، على سبيل المثال، باعتبارها توضيحاً للانقسام الاجتماعي. في ١٨ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٥٤٣، قام أحد الكالفنيين بتعليق لافتات في المناطق الهامّة في مناطق شمال فرنسا، وكانت اللافتات تهاجم الجماهير الكاثوليكيّة. وفقاً لهولت، فإنّ ما صدم الكاثوليك

---

(٢٠١) Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, p. 1.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص٢. يقصد هولت بـ«المعاصرة» ما يتعلّق بالقرن السادس عشر.

«لم يكن الهرطقة حول مذهب القربان المقدّس، وإنما التبعات الاجتماعيّة لذلك»[٢٠٣]. فبالنسبة إلى الكاثوليك الفرنسيين، كان طقس تناول القربان المقدّس تعبيراً عن الترابط الاجتماعي. ردّ الملك فرانسيس الأوّل بقسوة على هذا العمل، ولم يكن ذلك لأنّه كان متعصّباً دينياً ـ فقد كان في السابق قد دعم إرازموس وعدداً آخر من الإنسانويين الراديكاليين الذين انتقدوا الكنيسة مراراً ـ وإنما لأنّه اعتبر الأمر تهديداً للنظام الاجتماعي ولسلطته[٢٠٤].

بقدر أهميّة تأكيد هولت على أنّ الدين والاجتماعي (Religion and the Social) ليسا منفصلين على الإطلاق؛ فإنّ هولت يحافظ على تمييز بين «المذهب بحدّ ذاته» و«مضامينه الاجتماعيّة». مع خلاصة الكتاب، يُعود هولت مرّة أخرى للتعامل مع الدين كعامل من بين مجموعة عوامل منفصلة. يقول هولت إنّه «بالتأكيد على الأهميّة الاجتماعيّة للدين»، فإنه لا يحاول أن يقلل من أهميّة «السياسة أو الاقتصاد أو الاتجاهات الفكريّة، أو بقيّة القوى الاجتماعيّة»؛ إنّه يحاول فقط استعادة القطعة المفقودة من الأحجية[٢٠٥]. وهذه القطعة المفقودة هي قطعة فريدة من نوعها. بالنسبة إلى هولت، فإنّ الدين قيمة فريدة للاجتماعيّ. ويمكن أن نقول بأنّ المعادلة عند هولت تتكوّن على النحو التالي: الدين =

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص١٩.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ٢١.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص١٩٠ ـ ١٩١: «ولكن بـ(إعادة الدين) إلى القصّة، من الواضح أنّ الاتجاهات السياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة وبقيّة العوامل الفكريّة لاتزال تمتلك موقعها وتأثيرها البارز. علاوة على ذلك، لا أقصد أن أشير إلى أنّ القرارات السياسيّة الصريحة ـ كقرار المجلس الملكي باغتيال النبلاء الهوغونوت في يوم القديس بارثولوميو، أو قرار هنري الثالث اغتيال جويسيس، أو قرار هنري الرابع التبرّؤ من البروتستانتيّة ـ لم تكن مهمّة في تشكيل صياغة نتائج الحروب الدينيّة. وبينما يُمكن القول بأنّ حسّ المجتمع الديني الذي كان متغلغلاً في المجتمع بأسره قد يكون هو أساس الصراع، فإنّ القرارات السياسيّة كانت بلا شكّ حاسمة في إشعال فتيل العنف الشعبي وإطلاق الحملات العسكريّة؛ فدون هذه السياسات العليا، لا توجد قصّة على الإطلاق؛ ذلك أنّ هذه السياسات كانت المسؤولة عن بداية ونهاية الصراع الطويل. علاوة على ذلك، فإنّ التوتّر الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي كان جزءاً من المجتمع الهرمي الهيراركي في العالم ما قبل الحديث قد تضاعف وتضخّم بفعل الحروب الأهليّة، وفي بعض الأحيان فاضت هذه التوتّرات على المعارك: وأبرز الأمثلة على ذلك كانت في الهبّة الشعبيّة في ١٥٧٩ و١٥٩٣. ومن ثمّ، فإنني لا أحاول، عبر التأكيد على الأهميّة الاجتماعيّة للدين، أن أقلل من تأثير العوامل الأخرى التي كانت بلا شكّ حاسمة في الحروب الدينيّة: إنني أحاول، ببساطة، أن أستعيد القطعة المهمّة من الأحجية التي كانت مفقودة لوقت طويل».

الاجتماعي + نوع خاص من القراءة الخاطئة واللاعقلانيّة للاجتماعي بتعابير الإله والجنّة وما شابه. ومن ثمّ فإنّ إمكانيّة وجود نظام اجتماعي خالٍ من هذا العنصر اللاعقلاني تبقى أمراً ممكناً. وهكذا، تتسلل الافتراضات الليبراليّة الحديثة من جديد إلى السرديّة التاريخيّة. وعلى الرغم من محاولته إظهار أنّ الدين كان يعني شيئاً مختلفاً تماماً في القرن السادس عشر عما يعنيه اليوم، فإنّ هولت يقول في مقدّمته بأنّ كتابه هو «ببساطة محاولة مؤرّخ لفهم المشكلة المعقّدة التي لا تزال تفتك بالعالم مع نهاية القرن العشرين؛ الحروب الدينيّة»(٢٠٦)؟

هل هناك طريقة أفضل للتعامل مع مصطلح الدين عندما نتعامل مع هذه الصراعات؟ لقد أشار العديد من المؤرّخين إلى عدم انفصال العوامل الدينيّة عن العوامل الأخرى في حقبة الحروب الدينيّة. كتب آر. بو ـ شيا هسيا، على سبيل المثال: «بالنسبة إلى الأمراء الذين تحوّلوا إلى الكالفنية، فإنّ المصالح السياسيّة والدينيّة كانت غير منفصلة عن بعضها داخل دوافعهم الشخصيّة»(٢٠٧). بينما نصّت باربارا ديفندروف بالقول: «من منظوري، فإنّ الدوافع الدينيّة والعلمانيّة كانت غير منفصلة»(٢٠٨). وفقاً لديفندروف، فإنّ مواكب القربان المقدّس، والتي كانت في بعض الأحيان تحدث في سياق ممارسة العنف، لم تكن أحداثاً دينيّة محضة، وإنما كانت فرصة لتعزيز الحدود الاجتماعيّة والطلب من الله بأنّ يتدخّل في «الشؤون العلمانيّة». إنّ هذه المواكب تُظهر كيف أنّ «العقائد الكاثوليكيّة، والسياسات المَلَكيّة،

---

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص٦. بالمثل، فإنّ ديندروف تُنهي مقدّمة كتابها بالإشارة إلى التماثل بين «الفورات الشعوريّة» لدى الفاعلين الدينيين في القرن السادس عشر و«الحميّة الدينيّة» المرتبطة بالعنف اليوم: «الخطاب الملتهب» للأصوليّة الهندوسيّة، و«الخطب الهستيريّة» في جنازة آية الله الخميني، وما شابههما. «إنّ استعمال الدين لخدمة غايات سياسيّة ـ والعكس صحيح ـ ليس ظاهرة تاريخيّة بأيّ معنى من المعاني». انظر:

Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, p. 8.

على الرغم من عملهما التاريخيّ الرصين والحذر، فإنّ هولت وديندروف لم يتمكنا من الهرب من السرديّة الليبراليّة التي ترى بأنّ الدين عامل مستقل له نزوع مخصوص، في القرن السادس عشر وفي القرن الحادي والعشرين، نحو ممارسة العنف.

(٢٠٧) Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550 - 1750*, p. 34.

(٢٠٨) Diefendorf, Ibid., p. 6.

والهويّة المدنيّة، كانت عوامل متبادلة التعزيز في الثقافة الباريسيّة»[٢٠٩].

ربما كان جون بوسي هو من قام بأكبر جهد لمعالجة مشاكل التصنيف إلى مقولات الدين والمجتمع في القرن السادس عشر. في عام ١٩٩١، نشر مقالة بعنوان «**عدم إعادة التفكير في الحروب الدينيّة في القرن السادس عشر**»، وفيها يقول بوسي عن مقالة دافيز «**شعائر العنف**» بأنّها «أهم مساهمة في فهم الحروب الدينيّة في زماننا»[٢١٠]. إن ما أثار إعجاب بوسي بمقالة دافيز هي أنّها ثابرت على تجنّب مقولة المجتمع، ومن ثمّ فإنّها تجنّبت الاختزال المفارق للتاريخ للدين إلى مجموعة من الأسباب الاجتماعيّة. وفقاً لبوسي، فقد افترض علماء الاجتماع مطوّلاً بأنّ الدين هو غطاء أيديولوجي لأسباب أكثر جوهريّة وأساسيّة[٢١١]. وقد افترضوا بأنّ أولئك الذي قاتلوا في سبيل المسيح لم يكونوا يفهمون ما الذي يفعلونه حقّاً. لقد قال دوركهايم بأنّ الدين ليس إلا أمراً اجتماعيّاً؛ أما فيبر فقد فرّق بين سحر الدين وبقيّة الأمور الاجتماعيّة العلمانيّة[٢١٢]. وهو الأمر الذي لا يسمح لنا بفهم الأحداث ولا فهم المشاركين فيها. يتقدّم بوسي على هولت خطوة باتخاذه مسافة بين رؤيته ورؤية دوركهايم: «إنّ الحقيقة بشأن المجتمع هي أنّ هناك سبباً وجيهاً للافتراض بأنّه لا وجود لشيء؛ هو المجتمع، في القرن السادس عشر. إنني أشكّ بأنّ (المجتمع) كان موجوداً في القرن السادس عشر لأنّ مفهومه لم يكن موجوداً... لم يكن ثمة شيء يمكن أن نُحيل إليه لنقول إنّ [شخصاً ما في القرن السادس عشر] لن يكون معرّفاً باعتباره جزءاً من (الدولة الكومنويلث) أو (الكنيسة) أو (المسيحيّة)»[٢١٣]. في ذلك الوقت، لم يكن ثمة مفهوم مجرّد يُدعى «المجتمع» عندما يتمّ نزع الدين عنه؛ وفقاً لبوسي، فإنّ التجسيد الأبرز لحقيقة «المجتمع» المسيحي كانت هي طقس

---

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٢١٠) Bossy, «Unrethinking the Sixteenth-Century Wars of Religion,» p. 280.

(٢١١) يقول بوسي بأنّ الإعلام يُصوّر العنف بنفس الطريقة: لا يُقاتل البشر فعلاً من أجل الدين، ولكنّهم يُقاتلون لغاية أخرى. (المصدر نفسه، ص٢٧٨) بغضّ النظر عن الحالة المخصوصة التي قال فيها بوسي هذا القول، فإنّ هذا ليس ما يصوّره الإعلام اليوم، خاصة بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص٢٧٨.

القربان المقدّس[٢١٤]. بالنسبة إلى بوسي، فإنّ الدين ليس ببساطة «تمظهراً للاجتماعيّ» (التعبير لهولت) في سياق القرن السادس عشر. لم يظهر التفريق بين الديني والاجتماعي إلا مع ولادة الحداثة وتمييزها بين الكنيسة والدولة، وبين المفارق والمحايث.

لإدراك كامل لهذه النقطة، علينا أن نتذكّر ما قاله بوسي في مكان آخر حول الدين: لم يكن ثمة مفهوم كهذا أيضاً في القرن السادس عشر، أو على الأقل، لم يتم تشكيل المفهوم بشكل نهائي إلا مع بدايات القرن الثامن عشر[٢١٥]. يقول بوسي بأنّ تطوّر الفكرة الحديثة عن المجتمع كان «نتيجة تالية للتحوّل في (الدين)، الذي تمّت إعادة إنتاج تاريخه. لا يمكن إذاً أن نعتبر بأنّ المجتمع والدين توأمان؛ ولكنّهما في بعض النواحي يبدوان كما لو كانا جنسين بتعبير، أريستوفان، ظهرا كفلقتين من كيان واحد، ويتوقان لبعضهما البعض عبر هوّة تفصلهما»[٢١٦]. بعبارة أخرى، في القرن السادس عشر، لم يكن ثمة طريقة متسقة بعد لتفريق الأسباب الدينيّة عن الأسباب الاجتماعيّة؛ وهذه التفرقة هي اختراع حديث. إن كان هذا صحيحاً، فإنّ دافيز لم تتمكّن من التفلت تماماً من المفارقة اللاتاريخيّة عندما قالت بأنّ أعمال الشغب في القرن السادس عشر كانت «دينيّة في جوهرها». بالطبع، إن تابعنا دافيز في رؤيتها بأنّ الهدف من شعائر العنف تلك كانت إما استعادة وحدة مفقودة للجسد الاجتماعي (الكاثوليك) أو اختراع وحدة جديدة للجسد الاجتماعي (البروتستانت)، فإنّه ليس ثمة مبرر على الإطلاق للقول بأنّ العنف كان «دينياً في جوهره» باعتباره مقابلاً للاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي. لقد كانت الرؤى المتنافسة على النظام الاجتماعي في خطر، ولم يكن ثمّة طريقة لفصل العوامل الدينيّة عن غيرها، التي يفترض بأنّها عوامل أكثر دنيويّة وعقلانيّة.

إنّ بوسي ودافيز محقّان في نقد المحاولات التاريخيّة المبكّرة للنظر إلى العوامل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة باعتبارها حقيقيّة وأساسيّة أكثر من

---

(٢١٤) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

(٢١٥) John Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 170 - 171.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص١٧١.

العوامل الدينيّة. ولكن هذا لا يمنحنا الرخصة للذهاب إلى الطرف المقابل النقيض لنصل إلى خلاصة غير صحيحة أيضاً بنفس القدر؛ بأنّ هناك شيئاً اسمه الدين يكمن وراء العوامل الدنيويّة التي كانت هي المسؤولة أساساً عن غضب الحرب الأهليّة الفرنسيّة في القرن السادس عشر. ولا يصحّ أيضاً أن نبحث عن حلّ للمشكلة بالبحث عن أرضيّة وسطى بين النقيضين، على سبيل المثال، توزيع المسؤولية للأسباب السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة على التساوي. إنني أعتقد بأنّ علينا أن نستخلص بأنّ أيّ محاولة لتحديد سبب الحروب في مسألة الدين ـ كمقابل للسياسة أو للأسباب العلمانيّة الأخرى ـ ستسقط في مفارقة لاتاريخيّة. والأمر ينطبق أيضاً بالطبع على محاولة توجيه اللوم إلى الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة في مقابل الأسباب الدينيّة. إنّ أفضل ما يمكننا فعله هو قول شيء مشابه لما قاله أكسيل أوكنستيرنا ـ مستشار جوستافوس أدولفوس ومهندس التدخّل السويدي في حرب الثلاثين عاماً ـ عندما قال للمجلس السويدي للدولة في عام ١٦٣٦: لم تكن الحرب «مسألة دينيّة بدرجة كبيرة، وإنما هي لحماية (شعب الدولة)، والذي يشمل الدين أيضاً»[٢١٧]. ببساطة، ليس هناك طريقة لعزل الدين باعتباره مصدر الصراع عن النسيج الكلي لشعب الدولة. من الواضح إذاً، بأنّ السرديّة المعياريّة للحروب الدينيّة لا يمكن أن تصمد أمام الفحص الدقيق لمصطلح «الدين».

د ـ لم يكن صعود الدولة الحديثة سبباً للحروب، بل كان هو الحلّ لهذه الحروب

هل علينا أن نستنتج من ثَمَّ بأنّ علينا أن نستغني عن مصطلح الدين أثناء مناقشة هذه الحروب؟ كما يُشير تعليق أوكنستيرنا ـ وكما أظهر التحليل الجينالوجي في الفصل الثاني ـ فإنّ الدين لم يكن غائباً، بل إنّه وُلد في حقبة هذه الحروب. لقد وُلد الدين في سياق صعود الدولة الحديثة. يستطيع أوكنستيرنا أن يعتبر بأنّ الدين مُتضمّن تماماً داخل «شعب الدولة» لأنّ الكنيسة كانت قد استُدخلت واستُوعبت تماماً في جهاز دولة الملك في السويد منذ عشرينيات القرن السادس عشر أثناء حكم الملك غوستاف فاسا.

(٢١٧) Axel Oxenstierna, quoted in: Parker, ed., *The Thirty Years' War*, p. 122.

لقد حاجج هانس جورجن جورتز بأنّ التمييز الذي اصطُنع بين الأفكار الدينيّة لحركة الإصلاح من جهة والعوامل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة من جهة أخرى، هو تمييز مضلل ولاتاريخيّ. يحاول جورتز أن يذهب أبعد من المقاربات الماركسيّة والدوركهايميّة عبر التخلّي عن المقولات الغريبة عن تفكير الفاعلين التاريخيين أنفسهم(٢١٨). يتعاطف جوهانس وولفارت مع جورتز؛ فهو يتحدّى أيضاً القصّة التاريخيّة المعياريّة التي تعزل القصّة الدينيّة لحركة الإصلاح عن التاريخ السياسي للإمبراطوريّة(٢١٩). وقد لاحظ بأنّ هناك بعض العلماء الذين بدؤوا بالتعامل مع حركة الإصلاح باعتبارها، كما هو الدين في رؤية جوناثان سميث، «مجرّد اختراع لدراسات العلماء»(٢٢٠). يعتقد ولفارت بأنه من غير الصحيح تماماً القول بأنّ التمييز بين الدين والسياسة كان غائباً تماماً. ويعتقد، وهذا صحيح في رأيي، بأنه من الأدقّ القول بأنّ التمييز بين الدين والسياسة كان في طور الولادة أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر. في دراسته المتمعّنة لمدينة ليندوا، يحاجج ولفارت بأنّ البشر قد ناقشوا المساحة التي يجب أن يحتلها الدين، كما ناقشوا الحدود بين الشؤون الروحيّة والعلمانيّة. ولكنّ مثل هذا التمييز كان عائماً بدرجة كبيرة وكان يستعمل للتوافق مع ترتيبات السلطة المختلفة:

«بحكم التلفيقات الأيديولوجية التي كان عليهم مراعاتها، جنباً إلى جنب مع أشياء عديدة، في سياق الصراع الجاري حول القوّة والسلطة، والذي قسم العالم الغربي إلى (سلطتين قضائيّتين) منفصلتين منذ أن ابتكرت القسطنطينيّة حبكة المسيحيّة الإمبراطوريّة/ الإمبراطوريّة المسيحيّة. باعتبارها (ابتكاراً) حاسماً في هذا الصراع، كانت حركة الإصلاح إسهاماً مهمّاً في المرحلة المبكّرة من الحداثة وفي النقاشات التي دارت في أعقابها»(٢٢١).

النقطة هنا ليست في أنّ التمييز بين الدين وبقيّة العوامل العلمانيّة لم

(٢١٨) Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenha und gro Geschrei* (Munich: Beck, 1987), p. 25.

(٢١٩) Johannes C. Wolfart, *Religion, Government, and Political Culture in Early Modern Germany: Lindau, 1520 - 1628* (New York: Palgrave, 2002), pp. 6 and 35.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص٤٩. وولفارت يقتبس من:

Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), p. xi.

(٢٢١) Wolfart, Ibid., p. 49.

يكن غائباً، بل إنّ التمييز كان لايزال في مرحلة التكوّن مع تطوّر أشكال جديدة من السلطة؛ التي ستُعرف لاحقاً بـ«الدولة». اعتمدت الفكرة الحديثة عن الدين باعتباره عالماً مستقلاً من النشاط الإنساني منفصلاً عن السياسة وبقيّة المسائل العلمانيّة، على ترتيبات جديدة للمجتمعات المسيحيّة، انتقلت بمقتضاها السلطات التشريعيّة والقضائيّة والأحقيّة بالسلطة ـ إضافة إلى الأحقيّة بالتقديس وولاء الشعب ـ من الكنيسة إلى الدولة الحديثة صاحبة السيادة. لقد ساعدت ثنائيّة الديني ـ العلماني في تسهيل هذا التحوّل. لقد ظهرت مفردة «العلمنة secularization» أوّل ما ظهرت في فرنسا في نهاية القرن السادس عشر، وكانت تعني «انتقال حيازة السلع من الكنيسة إلى العالَم»[٢٢٢]. في الوقت نفسه، ساعد المفهوم الجديد لـ«الدين» على «تنقية» وتخليص الكنيسة من السلطات والادّعاء بأنّ هذه ليست هي وظيفتها المناسبة. لقد ساعد المفهوم الجديد للدين في تسهيل الانتقال إلى هيمنة السلطة على الكنيسة عبر التمييز بين الدين الجوّاني والانضباط الجسدي الذي يقع تحت اختصاص الدولة. لقد أصبح المواطن/ التابع إذاً قادراً على تقديم خدماته للكنيسة والدولة دون نزاع بينهما. لقد ساهمت مصالح مخصوصة في دعم هذه العمليّة، بينما قاومت المصالح الأخرى هذه العمليّة.

إن كان هذا صحيحاً، فإنّ فكرة أنّ صعود الدولة الحديثة قد أنقذ أوروبا من كارثة الحروب الدينيّة تصبح فكرة مشكوكاً بها. لم تكن الدولة الحديثة ببساطة استجابةً لظهور الاختلاف الديني في أعقاب حركة الإصلاح أو للعنف الذي أطلقه هذا الاختلاف الديني بعدها. فإذا كانت حركة الإصلاح الديني نفسها، كما يقول وولفارت، «اختراعاً» من قبل الصراع الجاري حول السلطة بين الكنيسة والحكّام المدنيين ـ والذي كان قد بدأ قبل أن يقوم لوثر بتعليق قضاياه الخمس والتسعين على باب كنيسة فيتنبرغ ـ فإنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة لا يبدو بأنّه كان حلاً لهذه الحروب بقدر ما كان سبباً لها. فقد كانت هذه الحروب التي توصف بأنّها «دينيّة» حروباً بين النخب

(٢٢٢) Walther von Wartburg, «Saeculum, séculariser,» in: Walther von Wartburg, *Franzsiches etymologisches Wrterbuch* (Bonn: F. Klopp 1964), vol. 11, pp. 44-46,

ورد في:

Jan N. Brenner, «Secularization: Notes toward a Genealogy,» in: Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), p. 433.

المؤسِّسة للدول بهدف تدعيم سلطتهم في مواجهة الكنيسة وبقيّة المنافسين. وهذا التصوّر يتلاءم بدرجة أكبر من تصوّر أسطورة الحروب الدينيّة مع السجلات التاريخيّة للصعود الفعلي للدولة الحديثة كما صوّره ديفيد هيلد سابقاً في هذا الكتاب. إنّ النقطة هنا ليست هي أنّ هذه الحروب كانت سياسيّة ولم تكن دينيّة، وإنما أنّ التمييز بين الدين والسياسة لم يكن ممكناً إلا بسبب صعود الدولة الحديثة في وجه النظام القروسطي الآيل للانهيار، ومن ثمّ فإنّ انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة كان في حدّ ذاته سبباً لهذه الحروب.

هناك عدد كبير من الأدلّة التي تُشير إلى أنّ انتقال السلطة إلى الدولة الناشئة كان هو السبب وليس الحلّ في اندلاع الحروب في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا. فعمليّة بناء الدولة التي بدأت قبل مدّة من ظهور حركة الإصلاح، كانت عمليّة خلافيّة وصراعيّة في جوهرها. بدءاً من الفترة الأخيرة من العصور الوسطى، كانت العمليّة تتضمّن الدمج الداخلي للقوة المبعثرة والمتجزّئة تحت حماية الحاكم، كما تضمّنت إعادة تعيين الحدود الخارجيّة للأراضي في مواجهة الدول الأجنبيّة الأخرى. وكما يُعلّق هيتز شيلينغ، فإنّ ابتكار مبدأ السيادة يتطلّب «دمج وتركيز جميع السلطات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة تحت سيادة الحاكم»، و«في نفس الوقت الذي كانت فيه عمليّة تأسيس الدولة تعني توحيد الأراضي في وحدة واحدة وفصلها عن العالم (الخارجي)، وهي عمليّة كان ينفّذها الحاكم بعدائيّة، وفي كثير من الأحيان بعدوانيّة. لقد سعت جميع الدول في حقبة الحداثة المبكّرة إلى زيادة مساحة أراضيها عبر التوسّع والغزو وضمّ مزيد من الأراضي الممكنة»، يتابع شيلينغ بالقول:

«إنّ العمليّة الداخليّة في تأسيس الدولة لم تكن مختلفة أو منفصلة عن العمليّة الخارجيّة، ومن ثمّ فقد ترافقت الاضطرابات الكبرى مع ميلاد القوى الكبرى في الفترة المبكّرة من الحداثة الأوروبيّة. داخلياً، استعمل الحكّام ونخب الدولة الوسائل العنيفة في مواجهة العزبات الإقطاعيّة، والمدن، والإكليروس، والجمعيات المحليّة التي طالبت بالاستقلال وبحقّ المشاركة السياسيّة، الأمر الذي لم تكن دول الحداثة المبكّرة قادرة على منحه بعد تأسيسها لمبدأ السيادة. خارجياً، وإضافة إلى ما ذكرناه سابقاً عن النزوع نحو

تعديل حدود الأراضي بين الدول، كانت الصراعات تدور حول (الرتب)، ذلك أنّه في تلك المرحلة، لم يكن نظام الدول نظاماً معترفاً فيه على المستوى العام. وهكذا، فمع نهاية العصور الوسطى، دخلت أوروبا حالة طويلة من الاضطرابات والثورات العنيفة الكثيفة داخل الدول وبين الدول»[٢٢٣].

لقد تمّ توثيق الصلة بين عمليّة تأسيس الدولة و«الحروب الدينيّة» من قبل مؤرّخي الدولة في بدايات الحداثة. لقد أظهر تشارلز تيلي كيف أنّ عمليّة بناء الدولة قد اعتمدت على قدرة النخب المؤسسة للدولة على إشعال الحرب، وكيف أنّ قدرتهم على إشعال الحروب تعتمد بدورها على قدرتهم على استخراج الموارد من السكان، والتي تعتمد بدورها على وجود بيروقراطيّة فعالية للدولة لتتمكّن من تأمين هذه الموارد من السكان العنيدين والساخطين. وكما يعبّر تيلي عن هذه المسألة: «الحرب تصنع الدولة، والدولة تصنع الحرب»[٢٢٤]. لقد أظهر غابرييل أردانت بأن محاولة جمع الضرائب من السكان غير الراغبين في دفعها في حقبة تأسيس الدول في أوروبا، كانت هي السبب الذي يُراكم العنف باستمرار، والحافز الأكبر لنمو الدولة في آنٍ معاً[٢٢٥]. لقد حظيت هذه الرؤية عن تشكّل الدولة بقبول واسع. وقد تمّ بناء هذه الرؤية في عمل أوتو هينتز في بدايات القرن العشرين[٢٢٦]، وقدّ تمّ

(٢٢٣) Heinz Schilling, «War and Peace at the Emergence of Modernity: Europe between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace,» in: Bussmann and Schilling, eds., *1648: War and Peace in Europe*, p. 14.

(٢٢٤) Charles Tilly, «Reflections on the History of European State-Making,» in: Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), p. 42.

(٢٢٥) Gabriel Ardant, «Financial Policy and Economic Infrastructure of Modern States and Nations,» in: Tilly, ed., Ibid., pp. 164 - 242.

أصبح عامّة الشعب جزءاً من اختصاص الدولة بالأساس باعتبارهم مصدراً للمال والجنود لشنّ الحروب؛ انظر:

David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 201-202.

(٢٢٦) Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze*, edited by Felix Gilbert (New York: Oxford University Press, 1975).

على سبيل المثال، «كانت جميع منظّمات الدولة بالأساس منظّمات عسكريّة، منظّمة من أجل الحروب»، (ص٨١).

التأكيد عليها في عمل بيري أندرسون مؤخّراً[٢٢٧]، وفي أعمال هندريك سبرويت[٢٢٨]، وأنتوني غيدنز[٢٢٩]، وفيكتور بوركي[٢٣٠]، وآخرين. في دراسته الاستقصائيّة لعمليّة بناء الدولة منذ الثمانينيات، يستطيع توماس إرتمان القول بأنه «أصبح مقبولاً اليوم على نطاق واسع القولُ بأنّ انتصار الدولة ذات السيادة على الأشكال السياسيّة الأخرى (الإمبراطوريّة، الدولة ـ المدينة، حكم اللوردات) كان بسبب القدرة العسكريّة المتفوّقة التي نشأت بسبب القدرة على الوصول إلى رأس المال المدني وعبر السلطة الإكراهيّة المفروضة على دافعي الضرائب من الفلاحين والمجندين الإجباريين في الجيوش»[٢٣١]. ويقول إرتمان، بهدف تفسير التباين داخل الشكل المهيمن من الدولة ذات السيادة، بأنّ «أعمال هينتز، وتيلي، ومان، وداونينغ، وأندرسون، قد أسست بشكل حاسم للفكرة القائلة بأنّ الحرب والاستعداد للحرب ساهما في تحفيز اختراع مؤسسات دولة أكثر تعقيداً ورقيّاً عبر القارّة»[٢٣٢]، وأنّ الحرب كانت هي «القوّة الرئيسة» خلف التوسّع والعقلنة (الترشيد) لجهاز الدولة[٢٣٣]. يُلخّص مايكل هوارد ما تُشير إليه الأدلّة بالقول: «لقد ظهرت جميع أجهزة الدولة لمنع الأمراء من شنّ الحروب»[٢٣٤].

يمكن تفسير الكثير من أحداث العنف التي يُطلق عليها «الحروب

---

(٢٢٧) Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left, 1974).

(٢٢٨) Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(٢٢٩) Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987).

(٢٣٠) Victor Lee Burke, *The Clash of Civilizations: War-Making and State Formation in Europe* (Cambridge, UK: Polity, 1997).

(٢٣١) Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), p. 4.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص٢٦. يقوم مشروع إرتمان على هذا الإجماع في تقديم ما يقول إنّه تعامل أفضل مع العوامل التي تتنبّأ ما إذا كانت الدولة ستمتلك إطار عمل إطلاقي أو دستوري. يؤكّد إرتمان بأنّ هينتز، وتيلي، ومان، وداونينغ لم يدركوا بما فيه الكفاية «عدم تزامنيّة» هذه العمليّة، ذلك أنّ الدول لم تتأثّر بالحرب في الوقت نفسه، (ص١٥ و٢٦ ـ ٢٧).

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص٤.

(٢٣٤) Michael Howard, *The Invention of Peace: Reflections on War and International Order* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), p. 15.

الدينيّة» من جهة محاولة النخب المحليّة مقاومة جهود بناء الدولة التي يقوم بها الملوك والأباطرة؛ كما يقول هوارد:

«إنّ محاولات السلالات المهيمنة في أوروبا لممارسة الحقوق المُتنازع عليها في الوراثة عبر القرنين الرابع عشر والخامس عشر أصبحت مدعومة في القرن السادس عشر بمحاولة الهابسبورغ للمحافظة على نفوذهم ومناطق سيطرتهم التي ورثوها من معظم أراضي أوروبا الغربيّة ضدّ جميع المنافسين الأجانب والرعايا المتمردين، الذين كانوا مدعومين من فرنسا في الغالب. وقد كانت النتيجة غالباً هي الحروب المستمرّة في أوروبا الغربيّة منذ بدايات القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر»[٢٣٥].

لقد كانت حملات تشارلز الخامس ضدّ الأمراء البروتستانت ببعض المساعدة من البروتستانت أيضاً بالدرجة الأولى محاولةً لنزع المركزيّة عن دولة الإمبراطور الروماني المقدّس ذات السيادة وذات الكنيسة الواحدة والجهاز الإداري الموحّد. بينما كانت مقاومة الأمراء الكاثوليك والبروتستانت على السواء، وبدعم من فرنسا الكاثوليكيّة، تهدف إلى إحباط مساعي تشارلز في بناء الدولة وتعزيز سيطرة الأمراء على الكنائس في إماراتهم. لم يكن صلح أوغسبورغ ـ والذي منح لكلّ أمير الحقّ بتحديد الانتماء الديني لرعاياه ـ حلّ الدولة للعنف الديني، وإنما كان تعبيراً عن انتصار مجموعة من النخب المؤسسة للدولة على المجموعة الأخرى. كما يُعلّق دون (Dunn) على صلح أوغسبورغ:

«لقد تحالف الأمراء الألمان، الكاثوليك واللوثريون، ضدّ الهابسبورغ. فقد أدركوا، وهم محقّون، بأنّ تشارلز الخامس لم يكن يحاول تحطيم البروتستانتيّة وحسب، وإنما كان يحاول زيادة قوّة الهابسبورغ ومعرفة الاتجاهات الرافضة لمركزيّة إمبراطوريّته. لقد حاول الأمراء، الكاثوليك واللوثريون على السواء، أن يستفيدوا أيضاً من الأزمة التي أعقبت ظهور حركة الإصلاح الديني لمصلحتهم الشخصيّة، عبر فرض سلطة جديدة على الكنائس المحليّة، وتشديد ضوابط الرعاية الإكليروسيّة، والحصول على

---

(٢٣٥) المصدر نفسه.

المزيد من الفوائد من إيرادات الكنيسة وعوائدها»[٢٣٦].

لم يكن موقف الهابسبورغ مختلفاً جوهرياً في حرب الثلاثين عاماً؛ فمن بين العديد من الأسباب التي أدّت إلى الحرب، «كان السبب الأهم هو محاولة سلالة الهابسبورغ النمساويّة الكاثوليكيّة أن تقاوم كلّ من يتحدّى سلطتها في الأراضي التي ورثتها، بخاصة في النمسا وبوهيميا (التي أصبحت اليوم جزءاً من جمهورية التشيك)، إضافة إلى اكتساب نفوذ أكبر داخل الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة»[٢٣٧].

في الحروب الأهليّة الفرنسيّة في القرن السادس عشر، كان الدور الذي لعبته النخبة المؤسسة للدولة من جهة، والمقاومة لهذه القوى من جهة أخرى، أحد الأسباب الكبرى للعنف. كما تقول دونا بوهانان فإنّ «توسّع السلطة الملكيّة قد أدى إلى جلب حكومة مركزيّة كانت في حالة صراع مباشر مع العديد من المجموعات التي شكّلت مجموعة من الأجسام والمناطق التي كانت مصلحتُها تكمن في معارضة وإعاقة عمليّة بناء الدولة»[٢٣٨]. تُحاجج أرليتي جوانا بأنّ تمرّد النبلاء - الكاثوليك والبروتستانت - في الحروب الدينيّة الفرنسيّة كان مدفوعاً بالخوف من أنّ النزوع نحو الحكومة المطلقة سوف يؤثّر سلباً في النظام الهيراركي الهرمي للعزبات الإقطاعيّة في الجسم السياسي التابع للملك. في النهاية قرر النبلاء دعم الحكم المطلق عندما أصبحت حركات التمرّد تدعو للمساواة[٢٣٩].

لقد حرّضت الحروب الدينيّة الفرنسيّة التاج على الإصرار على توحيد فرنسا تحت «ملك واحد، وإيمان واحد، وقانون واحد» ضدّ النبلاء، الذين قاوموا هذا المسعى باعتباره خطراً على سلطتهم وامتيازاتهم. لقد بدأ تضخّم

---

(٢٣٦) Dunn, *The Age of Religious Wars 1559 - 1689*, p. 49.

(٢٣٧) Jeremy Black, «Warfare, Crisis, and Absolutism,» in: Euan Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 209 - 210.

(٢٣٨) Donna Bohanan, *Crown and Nobility in Early Modern France* (New York: Palgrave, 2001), p. 32.

(٢٣٩) Arlette Jouanna, *Le Devoir de révolte: La Noblesse fran5aise et la gestation de l'état modern, 1559 - 1661* (Paris: Fayard, 1989).

انظر:

Bohanan, Ibid., pp. 27 - 29.

السلطة الملكيّة وتوسّعها بشكل جدي في القرن الخامس عشر، أي قبل مدّة طويلة من عصر حركة الإصلاح، وقد كانت مقاومة هذه الحركة حاضرة في قلب حروب القرن السادس عشر:

«لقد اكتسب تشارلز السابع الحقَّ بفرض الضرائب على معظم الفرنسيين دون موافقة، أما لويس الحادي عشر فقد تلاعب بالنظام الاجتماعي نفسه بشكل فادح وكبير. أقرّ فرانسيوس الأوّل إصلاحات حوّلت كلّ طابع الإدراة، على مستوى التصميم العام، وعلىٰ مستوى القواعد الاجتماعيّة. فعبر قبوله الضمني بالمكاتب الفاسدة والمرتشية، والزيادة الكبيرة في عدد المسؤولين، أقام فرانسيوس الأول حالة من التوتّر لعبت دوراً في أزمة الحروب الدينيّة»(٢٤٠).

بينما كان رجال الدعاية السياسيّة للتاج، كميشيل دي لوبيتال، يكافحون لإقامة نوع من الاستمراريّة والاتصال بين التاج ومَلَكيّات القرون الوسطى المثاليّة، كان رجال الدعاية السياسية للهوغونوت يصوّرون النبلاء على أنّهم هم المدافعون عن التقاليد القديمة والجسم السياسي لفرنسا ضدّ اغتصاب البيروقراطيّة الملكيّة الناميّة. وكما يُعلّق سالمون فإنّ «السبب الرئيس للحرب كان انعدام الثقة بالتاج من قبل النبلاء البروتستانت»(٢٤١).

لقد كانت أسباب معارضة الكاثوليك للتاج الملكي مشابهة لنظرائهم أيضاً. لقد أعلن البيان التأسيسي للاتحاد الكاثوليكي التزام أفراده ليس فقط باستعادة كرامة الكنيسة الكاثوليكيّة، وإنما أيضاً استعادة «الحريّة الكاملة»، التي كان يُنادي بها النبلاء لإلغاء «الضرائب الجديدة وجميع الإضافات منذ عهد حكم تشارلز التاسع»(٢٤٢). لقد وصف روبرت ديسكيمون وإلي بارنافي الاتحاد الكاثوليكي على النحو التالي:

«ماذا كان الاتحاد...؟ لقد كان حركة دينيّة معارضة قبل كلّ شيء، الذراع المهاجم والمحارب للحركة الفرنسيّة المعارضة للإصلاح الديني، لكنّه كان أيضاً حركة معارضة سياسيّة خالصة، ومن هذه الناحية فقد كان ردّ فعل

(٢٤٠) Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, pp. 59 - 60.

(٢٤١) المصدر نفسه.

(٢٤٢) ورد في: المصدر نفسه، ص٢٣٨ وص٢٠١ خاصة.

الجسد الاجتماعي ضدّ المركزيّة المطلقة: بالنسبة إلى النبلاء كان هذا محاولة لتقسيم الإقطاعيات؛ وبالنسبة إلى المدن كان تعبيراً واضحاً عن رغبتها بتعزيز استقلالها التقليدي الذي بات مهدداً؛ وبالنسبة إلى المقاطعات، كان حلم الحريات المفقودة، والامتيازات الماليّة، والحقوق القضائيّة، والحكم الذاتي المستقل. وأخيراً كانت الحركة الاجتماعيّة المعارضة حيث تصارعت الأنظمة والطبقات مع بعضها البعض في صراع مشوّش ومضطرب: النبلاء ضدّ التاج، أصحاب المناصب الأقلّ ضدّ الأعلى، العوام ضدّ النبلاء، الجميع ضدّ نوع الحياة التي يقدّمها البلاط، وضدّ الفساد، والضرائب»[٢٤٣].

كما لاحظ سالمون، فأحياناً يُنظر إلى الحروب الدينيّة في فرنسا على أنّها انحراف طارئ، أي نوع من فترة فاصلة من الفوضى بين فترتين من التدعيم القومي؛ الأولى كانت فترة الحكم المركزي لتشارلز التاسع ولويس الحادي عشر وفرانسيس الأوّل، ثمّ النزوع نحو الحكم المطلق في أثناء حكم هنري الرابع وخلفائه. يعارض سالمون النظر إلى الحروب الدينيّة باعتبارها انقطاعاً في التاريخ الفرنسي، أي باعتبارها مرحلة من الفوضى بين فترتين من النظام المتزايد. يحاجج سالمون بأنّ «نهايات القرن السادس عشر كانت مهمّة بشكل حاسم في التطوّر العام لنظام الحكم القديم؛ إنّها البوتقة التي انصهرت فيها القوى المتنافسة القديمة لتتحوّل إلى مركبات جديدة: إنّها الرحم الذي وُلد منه كلّ ما أتى بعدها»[٢٤٤]. إن كانت رواية سالمون عما جرى بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر صحيحة، فإنّ صعود الدولة المطلقة في فرنسا لم يكن ببساطة الحلّ للحروب الدينيّة؛ بل إنّ صعود الدولة كان أحد الأسباب الرئيسة لهذه الحروب. لقد كان ما يُدعى بـ«الحروب الدينيّة» محلّ ولادة الدولة، ولم تكن الدولة هي المنقذ الذي تدخّل لحلّ الأزمة.

(٢٤٣) Elie Barnavi and Robert Descimon, *La Sainte ligue, le juge et la potence* (Paris: Hachette, 1985),

ورد في:

Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, p. 106.

(٢٤٤) Salmon, Ibid., p. 13.

مرّة أخرى، إنّ النقطة هنا ليست فيما إذا كانت هذه الحروب فعلاً حول السياسة وليست حول الدين، ولا أنّ الدولة ملومة والكنيسة بريئة من فظاعات العنف. فإذا كان انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة مساهماً في الاضطرابات التي عمّت القرنين السادس عشر والسابع عشر، هذا الانتقال الذي أخذ شكل استدخال الكنيسة في جهاز الدولة، فإنّ الكنيسة متورّطة بالطبع بعمق في العنف في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكنّ النقطة المهمّة هي أنّ صعود الدولة الحديثة لم يكن حلاً لمشكلة العنف الديني. فقد كان استدخال الكنيسة ضمن جهاز الدولة، والذي بدأ قبل ظهور حركة الإصلاح عاملاً حاسماً في صعود الدولة وفي الاضطرابات التي عمت القرنين السادس عشر والسابع عشر.

بدءاً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كان الحكّام يسعون لتوسيع سلطتهم عبر استدخال سلطة الكنيسة ومواردها: «عبر مواثيق مع الباباوات أو عبر الضغط على رعاياهم. انشغل معظم الحكام في نهاية العصور الوسطى بالسيطرة المستمرّة على مناصب الطبقة الثانية من رجال الدين في أراضيهم والتحكّم بهم»(٢٤٥). في إسبانيا وفرنسا، تم انتزاع عدد من التنازلات من السلطة الباباويّة على مدار القرن الخامس عشر ووصولاً إلى العقود الأولى من القرن السادس عشر، حيث انتقلت العديد من إيرادات الكنيسة والحق بالتعيينات الكنسيّة، من البابا إلى التاج. في إسبانيا، وعبر سلسلة من الاتفاقيات مع الكنيسة بين ١٤٨٢ ـ ١٥٠٨، أصبح للملك الحقّ بـ«التماس» جميع التعيينات الإكليروسيّة الكبرى في العالَمين القديم والجديد(٢٤٦). في فرنسا، سلب المرسوم العملي في بورجيه في ١٤٣٨ الحقّ بتعيين بدلاء للأبرشيات والكنائس الخالية من البابا ومَنَحَهُ لمجلس الكاتدرائية المحليّة. ثمّ نَقَل اتفاق بولونيا في ١٥١٦ هذا الحقّ إلى الملك الفرنسي وأعطاه صلاحيات غير مقيّدة للتعيينات الإكليروسيّة؛ الأساقفة ورؤساء الأديرة في مملكته(٢٤٧). وقد تابع فرانسيس الأوّل حشدَ الأساقفة

---

(٢٤٥) Steven Gunn, «War, Religion, and the State,» in: Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History*, p. 124.

(٢٤٦) Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*, pp. 59 - 60, and Maltby, *The Reign of Charles V*, p. 14

(٢٤٧) Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, pp. 10 - 12. =

التابعين والموالين له، والذين كانوا غالباً من النبلاء الذين لا يملكون سوى القليل، وأحياناً لا شيء، من التدريب اللاهوتي. أصبحت المناصب تورّث في العائلات، وهكذا، لم تطأ أقدام الكثير من الأساقفة أرض أبرشياتهم، وتولّى بعضهم عدّة مناصب في الآن نفسه؛ فعلى سبيل المثال، كان الكاردينال دي تورنون حاكم مقاطعة والمسؤول المالي للتاج، كما كان رئيس الأساقفة في أوش، وبورجيه وإمبرا وليون، كما كان رئيساً لثلاثة عشر ديراً رهبانياً؛ كبيراً وصغيراً(٢٤٨). يلاحظ سالمون بأنّ «الكنيسة كانت جزءاً من النظام الزبائني»(٢٤٩). لقد كان فساد الكنيسة أحد الأسباب الرئيسة لثورة الهوغونوت، وهذا الفساد هو ببساطة استدخال الكنيسة في جهاز الدولة الناشئة.

في نهايات القرن الخامس عشر، حاولت السلطات المدنيّة في إنكلترا والسويد والدنمارك وألمانيا الحدّ من الإعفاءات الإكليروسيّة في المحاكم المدنيّة، كما حاولت الحدّ من سلطة المحاكم الإكليروسيّة، ونقل صلاحيّة تعيينات الكنيسة، ومواردها وأراضيها إلى الحكّام المدنيين؛ وقد لقيت هذه المحاولات نجاحاً جزئياً فقط. يُشير كوينتين سكينر إلى أنّ حركة الإصلاح فشلت في فرنسا وإسبانيا، حيث كانت المَلَكيّات قد نجحت بالفعل في استدخال الكنيسة في نظامها الزبائني، ومن ثمّ فقد كان للملكيّات مصلحةٌ في الحفاظ على الوضع القائم(٢٥٠). لقد كتب البابا يوليوس الثالث إلى الملك هنري الثاني في فرنسا: «في النهاية، أنت أكثر من بابا في ممالكك... إنني لا أجد سبباً يدعوك لأن تصبح منشقّاً»(٢٥١). أما حيث نجحت حركة الإصلاح في إنكلترا، وإسكندنافيا، والعديد من الإمارات الألمانيّة، فهناك

= احتفظ البابا بحقّ النقد في حال كان المرشّح غير مؤهّل بشكل واضح، ولكنّ هذا الحقّ لم يستعمل إلا في حالات نادرة.

(٢٤٨) Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, pp. 80 - 82.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص٨١. يلاحظ سالمون أيضاً بأنّه، تحت حكم فرانسيس الأوّل، بأنّ وحدات إدارات الدولة والكنيسة كانت تتواصل على مستوى الأبرشيات: «كان علاج القرية هو الوسيلة التي تفصح بها حكومة الكنيسة والدولة عن رغبتها من خلالها»، (ص٧٩).

(٢٥٠) Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*, pp. 58 - 64.

(٢٥١) Pope Julius III, quoted in: David Potter, *A History of France, 1460 - 1560: The Emergence of a Nation State* (New York: St. Martin's, 1995), p. 227

كان الانفصالُ عن الكنيسة الكاثوليكيّة يعني إمكانيّة استعمال الكنيسة الجديدة لدعم وتقوية السلطات المدنيّة. على سبيل المثال، رحّب الملك غوستاف فاسا بحركة الإصلاح في السويد في ١٥٢٤ عبر نقل حقّ أخذ العشور [نوع من الضريبة] من الكنيسة إلى التاج. بعد ثلاث سنوات، استولى على جميع ممتلكات الكنيسة(٢٥٢).

يُلاحظ وليام مالتبي بأنّ القبول باللوثريّة قد أعطى للأمراء القاعدة الأيديولوجيّة التي يحتاجونها لمقاومة جهود المركزة الإمبراطوريّة كما أعطاهم الفرصة لاستخراج ثروة كبيرة من مصادرة أملاك الكنيسة(٢٥٣). يُلخّص ستيفن جون الوضع بالتالي:

«إنّ التبنّي الرسمي لمذاهب حركة الإصلاح الديني ساهم في تقوية حكّام مختلفين بطرق مختلفة؛ فقد تمكّن ألبرشت هوهنزولرن من إقامة إمارة علمانيّة وراثيّة لنفسه من لا شيء، عبر علمنة الفرع البروسي من النظام التيوتوني [نسبة إلى قبائل التيوتون؛ وهو الاسم الذي أصبح لاحقاً وصفاً للشعوب الجرمانيّة]، الذي أصبح ألبرشت هو سيّده الأكبر. لقد قام العديد من الملوك والأمراء، كهنري الثامن في إنكلترا، وغوستاف فاسا في السويد، وكريستيان الثالث في الدنمارك، وعشرات من قادة الإمارات الألمانيّة، بمصادرة ممتلكات الكنيسة في أراضيهم وضمّها إلى دولهم؛ إضافة إلى ممتلكات الأسقفيات والأديرة الرهبانيّة. قام معظمهم بزيادة الضرائب على الإكليروس، وتحكّموا بترقيات رجال الدين، كما قاموا بدمج الأنظمة القضائيّة الكنسيّة الأخلاقيّة أكثر وأكثر في بنية النظام القضائي التابع للدولة. وتمسّك معظمهم بسيطرة أكثر حزماً على النظام التعليمي من المدارس إلى الجامعات، وسعوا لدعم أعمال الإغاثة للفقراء التي تديرها الدولة كبديل عن المستشفيات والأديرة الخيريّة للكنائس؛ والتي تمّ حلّها... لقد توسّعت البرجوازيّة الإكليروسيّة والعلمانيّة بالتوازي وأصبحت أكثر تداخلاً وتشابكاً، إذ ساعدت حركة الإصلاح في تدعيم شكل أكثر صلابة من الدولة. لقد قدّمت الوسائل المناسبة لضبط التغيّرات، بدءاً من مستوى الأبرشيات، التي

---

(٢٥٢) Skinner, Ibid., vol. 2: *The Age of Reformation*, pp. 60 - 61.

(٢٥٣) Maltby, *The Reign of Charles V*, p. 25.

تستطيع الوصول إلى كافّة الرعايا»[٢٥٤].

ليس ثمّة شكّ بأنّ تعزيز الاختلافات الكنسيّة في حقبة الحداثة المبكّرة في أوروبا كانت، بالدرجة الكبرى، جزءاً من مشروع نخب تأسيس الدولة. كما يعبّر جي. آر. إلتون عن ذلك فإنّ «حركة الإصلاح قد تمكّنت من البقاء حيث كانت السلطة العاديّة/العلمانيّة (الملوك أو الأمراء) راغبة بذلك؛ ولم تتمكّن من البقاء في كلّ مكان كانت السلطة عازمة على قمعها فيه»[٢٥٥].

لا يهمنا هنا القول بأنّ الحكام لم يكونوا صادقين في اعتناقهم لمذاهب حركة الإصلاح؛ ما يهمّنا هو القول بأنّ عمليّة بناء الدولة الحديثة لم تكن استجابة للانقسامات الدينيّة وإنما كانت هي نفسها متورّطة وبعمق في إنتاج هذه الانقسامات والخلافات. لقد تمّ التأكيد على هذه الصلة عبر الأطروحات التي تناولت عمليّة بناء الطوائف المسيحيّة، والتي أعادت، منذ السبعينيات، تعريف تاريخ القرن السادس عشر والسابع عشر في ألمانيا وبقيّة أوروبا. فبناء الهويات الطائفيّة القويّة بين الكاثوليك والبروتستانت في هذه الحقبة كان جزءاً من مشروع بناء الدولة، وهو ما يلخّصه لوثر بيترسون في الفقرة التالية:

«إنّ أطروحة التطييف [عملية بناء الطوائف] أداةٌ مفيدة في تفسير التحوّل من الملكيات الإقطاعيّة في العصور الوسطى إلى الدول الحديثة، وخاصّةً فيما يتعلّق بتحويل الدول الجديدة للمواطنين إلى رعايا متحدين منضبطين ومُطيعين. وفقاً لهذه الأطروحة، فإنّ العامل الأساسي في هذا التحوّل كان تأسيس الوحدة الدينيّة داخل الدولة: لقد تلقّنت الجماهيرُ الهويات الدينيّة ـ الكاثوليكيّة، اللوثريّة أو الكالفنيّة ـ عبر البيانات المذهبيّة (التعليم الشفهي في كنائس الطوائف) وعبر الممارسات الطقوسيّة. وقد ساهم هذا في تمييز «**نحن**»، كمجتمع ديني وسياسي متمايز عن «**الآخر**»؛ والذي قد يكون المجتمع الديني السياسي المجاور لمجتمع «**نحن**». لقد تمّت علمنة فكرة

---

(٢٥٤) Gunn, «War, Religion, and the State,» p. 126.

(٢٥٥) G. R. Elton, «The Age of the Reformation,» in: Peter Burke, ed., *New Cambridge Modern History,* 13 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958), vol. 2, p. 5,
ورد في:
Dunn, *The Age of Religious Wars 1559-1689*, p. 6.

الحاكم ليُصبح هو الحامي - في الأراضي البروتستانتيّة - وقائد الكنيسة، والمشرف الحقيقي على الكنيسة في أرضه. لقد ساهمت هذه الكنائس التابعة للدولة في دعم تطوّر الدولة عبر فرض نظام من الانضباط الأخلاقي على المجتمعات»[٢٥٦].

يوضّح أحد أبرز المساهمين في أطروحة التطييف، هاينز شيلينغ، كيف تساعد هذه الأطروحة في إعادة صياغة حركة الإصلاح الديني، لا باعتبارها مجرّد حركة دينيّة لها تأثيرات سياسيّة، وإنما باعتبارها هي نفسها غير قابلة للانفصال عن الحركات السياسيّة والاجتماعيّة الأكثر عموميّة. في مساهمته في المجلّد المتعلّق بلوثر والدولة الحديثة، يلاحظ شيلينغ الميلَ، منذ الحرب العالميّة الأولى، إلى الربط بين مارتن لوثر وأدولف هتلر، بسبب نزعة اللوثريّة إلى بناء دول طائفيّة في مطالع الحداثة، بأنظمة شاملة من الضبط الاجتماعي. كما يحاجج شيلينغ، فإنّه ليس ثمّة مبرر لتخصيص لوثر واللوثريّة دون غيرها بالتأثير على مشروع بناء الدولة الألمانيّة، لأنّ صعود الدولة كان ظاهرة أوروبيّة عامّة وسابقة على عهد حركة الإصلاح، وكانت واضحة في الأراضي والبلدان الكاثوليكيّة. لقد قدّمت اللوثريّة مجموعة من المميزات للأمراء، بزيادة استقلالهم الذاتي عن الإمبراطوريّة. ولكنّ بناء الدولة الطائفيّة اللوثريّة لا ينفصم عن النزوع الأكبر نحو تركيز سلطة الدولة في عموم أوروبا[٢٥٧].

وفقاً لكارلهينز بلاشكي، فإنّ حركة الإصلاح قدّمت الفرصة للدول الناشئة للنموّ الكمّي، عبر الاستيلاء على أراضي الكنيسة، والنموّ النوعيّ عبر استدخال ودمج وظائف الحكم والضبط الاجتماعي في الدولة، بعد أن كانت شؤوناً تابعة للكنيسة. لقد كان هذا ممكناً وضرورياً، تحديداً لأنّ الحسّ القروسطي بأنّ بنية الحياة الاجتماعيّة مرتبطة بأكملها بالكنيسة

---

(٢٥٦) Luther D. Peterson, «Johann Pfeffinger's Treatises of 1550 in Defense of Adiaphora: «High Church» Lutheranism and Confessionalization in Albertine Saxony,» in: John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas, eds., *Confessionalization in Europe, 1555 - 1700: Essays in Honor of Bodo Nischan* (Aldershot, England: Ashgate, 2004), pp. 104 - 105.

(٢٥٧) Heinz Schilling, «The Reformation and the Rise of the Early Modern State,» in: James D. Tracy, ed., *Luther and the Modern State in Germany* (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986), pp. 21 - 30.

كان لا يزال حسّاً قويّاً. على الرغم من هذا، فقد كانت الدولة الحديثة شيئاً جديداً:

«لو قامت الدولة برفض الفرصة التي أتاحتها حركة الإصلاح، فإنّها كانت ستضرّ بمبدأ تطوّرها. إنّ الطابع (الحديث) كلياً لسيطرة الدولة على الكنيسة، الذي لم يكن له سابقة أو صلة بالمؤسسات القديمة، كان يمكن أن يُؤسس من خلال النظرة القروسطيّة للعالم بمفهومها عن وجود سلطتين، زمنيّة وروحيّة، واللتان لا تقدّمان أي نوع من التبرير المادّي أو الرسمي للنظام الجديد. ومع ذلك، فإنّ هذا التطوّر قد خاطب مصالح الدولة ذات السيادة على الأرض، والتي انتهزت الفرصة لبناء نظام جديد للعالم»[٢٥٨].

لقد أظهرت دراسات آر. بو ـ شيا هسيا الموسّعة حول عمليات الضبط الاجتماعي في ألمانيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر أنّ الخلافات المذهبيّة والطائفيّة الحادّة التي وهبت نفسها للعنف في تلك الفترة كانت جزءاً لا يتجزّأ من عمليّة بناء الدولة التي ـ ويجب التأكيد مرّة أخرى على هذا ـ بدأت قبل ظهور حركة الإصلاح الديني:

«يمكن ملاحظة عملية التمركز السياسي في القرن الخامس عشر ـ تبنّي القانون الروماني، صعود طبقة القانونيين الأكاديميين، نمو البيروقراطيّة، تقليل الامتيازات المحليّة والخصوصيّة؛ ولكنّ هذا العمليّة قد تلقّت زخماً هائلاً بعد عام ١٥٥٠. فالمطابقة والوحدة تتطلّب درجةً من الإكراه. وقد شكّلت الكنيسة والدولة منظومة متشابكة لا تنفصم أجزاؤها من السلطة لفرض الانضباط على الرعايا ولفرض المذهبيّة والوحدة الدينيّة عليهم. إنّ تاريخ التطييف في ألمانيا في بواكير الحداثة هو تاريخ الدولة ذات السيادة، بطريقة أو بأخرى»[٢٥٩].

لقد تزامن ظهور الحدود الكنسيّة الحادّة مع فرض الحدود الصارمة على الأراضي التابعة للدولة الحديثة. لقد كانت الكنيسة والدولة منصهرتين معاً في خلق «الرعايا المُطيعين، والأتقياء، والمجتهدين التابعين للأمراء

(٢٥٨) Karlheinz Blaschke, «The Reformation and the Rise of the Territorial State,» in: Tracy, ed., Ibid., pp. 67 - 68.

(٢٥٩) Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550 - 1750*, p. 6.

الألمان»[٢٦٠]. لقد كانت وسيلة خلق هذا الانضباط هي الطوائف الدينيّة، والوحدة الطقوسيّة، والضبط الأخلاقي، والتي فُرضت من خلال زيارات دوريّة يقوم بها مسؤولون من الدولة والكنيسة للكنائس والأبرشيات المحليّة. وفقاً لهسيا، فغالباً ما كان مسؤولو الدولة هم من يقودون عمليّة التطييف: «لقد لعبت السلطات العلمانيّة، كالأمراء والمسؤولين وعمّال الملك دوراً حاسم الأهميّة أكثر من رجال الدين في ترسيخ سياق التطييف... لقد فهم الأمراء، بكونهم على رأس الكنائس الواقعة في أراضيهم، أنّ فرض الوحدة الدينيّة هو أمر متعلّق بمدّ سلطتهم العلمانيّة، كما أنه تنفيذ لعمل الإله في الوقت نفسه»[٢٦١].

بحلول القرن السابع عشر، كان رجال الدين اللوثريون فرعاً من البيروقراطيّة المدنيّة في معظم الإمارات الألمانيّة[٢٦٢]. لقد كان الإصلاح الديني الثاني في ألمانيا ـ مجيء الكالفنيّة ـ «إصلاحاً مفروضاً من الأعلى، من الأمراء ومن طبقة صغيرة من نخب المسؤولين والأكاديميين؛ أحياناً يعكس الصراع الطائفي الخلافات بين الدولة المركزيّة والقوى التقليديّة للمجتمع الإقطاعي القائم على الامتيازات المحليّة»[٢٦٣]. فقد مثّلت الكالفنيّة بالنسبة إلى سلالة الهوهنزولرن في بروسيا «أيديولوجيا طائفيّة تخدم إطلاقيّة الدولة»[٢٦٤]. وكما يُشير هسيا، فإنّ هذه الديناميكيّة لم تكن مقتصرة على الكالفنيّة، بل تنطبق على الكاثوليكيّة المعادية لحركة الإصلاح أيضاً: «لقد كان كلا الإصلاحين [يقصد الإصلاح الثاني والإصلاح المضاد] قادماً من الأعلى، ونابعاً من الأمراء، والمسؤولين الكبار، ومن النخبة الأكاديميّة أيضاً»[٢٦٥]. لقد اتبعت عمليّة خلق الدولة البافاريّة المركزيّة تحت حكم الويتيلسباتش ذات النموذج[٢٦٦]. وبالمثل، أصبحت المؤسسات، والممارسات الكاثوليكيّة، ورموزها كالصليب وتبجيل مريم العذراء أساساً

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص٢.
(٢٦١) المصدر نفسه، ص١٧٧.
(٢٦٢) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٩.
(٢٦٣) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٢٦٤) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٢٦٥) المصدر نفسه، ص٤٤.
(٢٦٦) المصدر نفسه، ص٣٩ ـ ٤٤.

لشعائر الدولة الناشئة للهابسبورغ[٢٦٧]. أما بخصوص سازبيرغ، فإنّ هسيا يقول، «يمثّل الانتصار الأخير للكاثوليكيّة الباروكيّة في سالزبيرغ الانتصار النهائي للدولة المطلقة على شيوعيّة الفلاحين في القرى الجبليّة»[٢٦٨].

بقدر ما تنطبق هذه الملاحظة على الواقع، فإنّ خلق طوائف محددة الحدود لم يحدث دون مقاومة على المستوى المحلّي: «لفرض وحدة مذهبيّة طائفيّة، كان يجب إزالة الامتيازات المحليّة والخصوصيّة: العَزَبات الإقطاعيّة، والمدن، والأديرة، والنبلاء الذين قاوموا سياسة التطييف دفاعاً عن امتيازاتهم»[٢٦٩]. يُلاحظ هسيا وجود هوّة كبيرة بين «الدين الشعبي غير المتبلور» في القرى والانتماء الواعي إلى الطائفة الدينيّة لدى مسؤولي الدولة. ويُشير هسيا إلى مثال عن المنطقة المحيطة بأوسنابروك، حيث كان غالبيّة رجال الدين في القرى، في عام ١٦٢٤، لايزالون غير قابلين للتصنيف الدقيق إلى كاثوليك أو لوثريين. في زيارته، وجد الممثّل الأعلى للأسقف بأنّه من بين ثلاثة وسبعين قسيساً، كان تسعة عشر أو عشرون منهم لوثريين بوضوح، في حين كان عدد الكاثوليك الصرحاء منهم ثلاثة عشر أو أربعة عشر، أما البقيّة فكانوا في المساحة الرماديّة بين الطائفتين. خلال حرب الثلاثين عاماً، تغيّر الدين الرسمي للدولة عدّة مرات بسبب الجيوش الغازية في العديد من المناطق التي كان العامّة فيها لا يكترثون ولا يميّزون بوضوح بين الطوائف والحدود الفارقة بينها، بل وغالباً ما كان ذوو الميول الكاثوليكيّة يتعبّدون بجوار ذوي الميول البروتستانتيّة[٢٧٠].

يعترف هسيا بأنّه سيكون من الاختزال الشنيع القولُ بأنّ النخب هي من فرضت التطييف على المجتمع؛ فالتعاون مع المجموعات الاجتماعيّة الأخرى كالمعلّمين، والتجار، والفلاحين الأكثر رقياً وما شابههم كان أمراً حاسماً في النجاح النهائي لهذا المشروع[٢٧١]. ويعترف هسيا أيضاً بأنّ

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٥٥.
(٢٦٨) المصدر نفسه، ص٧٠.
(٢٦٩) المصدر نفسه، ص١٧٧.
(٢٧٠) المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٤٢ و١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢٧١) المصدر نفسه، ص١٧٣. انظر أيضاً:
Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

التحالفات الطائفيّة يمكن أن تتسبب أيضاً بمقاومة لعمليّة تدعيم سلطة الأمراء[٢٧٢]. على الرغم من ذلك، فمن الواضح من الأدلّة التي قدّمها هسيا بأنّ الدولة الحديثة، في ألمانيا على الأقل، لم تكن هي الحلّ لمشكلة الصراعات الطائفيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وإنما كانت هي نفسها أحد المبتكرين الرئيسيين لهذه الخلافات وداعمة رئيسة لها. عندما ينصّ هسيا على أنّ «عصر الخلافات الطائفيّة يتزامن مع عصر الحكم المطلق»[٢٧٣]، فإنّه لا يقصد بأنّ الحروب الدينيّة والدولة المطلقة كانتا ظاهرتين متزامنتين على سبيل المصادفة، ولا أنّ الدولة المطلقة كانت هي الحلّ لتلك الحروب. فمن المؤكّد أنّ الدولة كانت متورّطة بعمق في إنتاج الاختلافات الطائفيّة والمذهبيّة التي ساهمت في إذكاء الصراع أحياناً.

لقد حلّت أطروحة التطييف محلّ الأفكار القديمة المرتبطة بإرنست ترولتش، والتي كانت تُصنّف الطوائف المختلفة وفقاً لميلها نحو الحداثة والتقدّم. يرى ترولتش بأنّ الكاثوليكيّة محافظة ورجعيّة، في حين أنّ اللوثريّة أكثر تقدّميّة ولكنّها تميل إلى الإطلاقيّة، في حين أنّ الكالفنيّة أكثر تقدّمية وتميل إلى نظريّة العقد الاجتماعي في الدولة[٢٧٤]. بدءاً من السبعينيات، بدأ شيلينغ وآخرون بتمزيق هذا النموذج/البراديغم واستبداله برؤية ترى بأنّ الاختلافات الطائفيّة متماشية مع نمو الدولة الحديثة، قد سارت بطرق متوازية نحو الحداثة. هكذا، فإنّ أطروحة التطييف ليست محصورة في الأراضي الألمانيّة، بل تنطبق أحياناً على أوروبا بالمجمل إن أردنا فهم ظهور الحداثة في أوروبا.

صحيح أنّ أطروحة التطييف تنطبق على مناطق أخرى، إلا أنّ الأطروحة قد انتُقدت لأنّها تقلل الفروقات بين السياقات، ولأنّها تقوم على

(٢٧٢) Hsia, Ibid., p. 6.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٢٧٤) Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World* (Philadelphia: Fortress, 1986).

انظر أيضاً:

Thomas A. Brady, Jr., «Confessionalization: The Career of a Concept,» in: Headley, Hillerbrand, and Papalas, eds., *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor of Bodo Nischan*, pp. 3-4.

أساس أعلى ـ أسفل. ومن ثمّ فقد طوّر ولفغانغ رينهارد وآخرون نسخة أقلّ تركيزاً على دور الدولة من أطروحة التطييف[٢٧٥]. فعلى سبيل المثال، أظهر يوت لوتز ـ هيمان وكارل بوتيغايمر أنه، بينما تنطبق أطروحة التطييف ـ التي تركّز على دور الدولة ـ على الدولة الإنكليزيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنّ الإيرلنديين والإنكليز الكاثوليك في إيرلندا قد قاوموا الملكيّة الإنكليزيّة عبر الإصلاحات الترينتيّة للكنيسة الكاثوليكيّة في إيرلندا دون دعم من أيّ مشروع بناء دولة[٢٧٦]. لقد حاجج ماك هولت أيضاً بأنّ عمليّة التطييف دون دولة قويّة تنطبق على حالة فرنسا في أثناء الحروب الدينيّة، عندما لم تكن الدولة قويّة بما يكفي لفرض الوحدة المذهبيّة والطائفيّة، ولكنّ التطييف قد حصل من خلال السلطات المحليّة[٢٧٧].

لا شيء من هذه الحالات يقلل من الأدلّة التي تُشير إلى أنّ صعود الدولة ـ لم يكن حلاً لحروب القرنين السادس عشر والسابع عشر، بل ـ كان متورّطاً في الحقيقة في تعزيز هذه الخلافات. رغم أننا معتادون على قراءة تاريخ الحرب الأهليّة الإنكليزيّة بعيون هوبز ولوك، فإنّ معظم المؤرّخين اليوم لا يتفقون مع أنّ تلك الحروب كانت الأنفاس الأخيرة للتعصّب الديني الذي قدّمت الدولةُ شفاءً منه، وإنما باعتبارها مثالاً على الظاهرة الأوروبيّة العامّة من مقاومة طموحات النخب المؤسسة للدولة من قبل أولئك الذين كانوا على وشك خسارة كلّ شيء. كما تقول آنّ هيوز، فإنّ النزوع العام بين المؤرّخين المعاصرين اليوم هو النظر إلى الحروب الأهليّة الإنكليزيّة على أنها فصل من فصول «الأزمة الأوروبيّة العامّة» في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ما يوحّد هذه الفصول المختلفة من الأزمة العامّة هو مقاومة الصعود المتزايد للملكيّات المركزيّة. إنّ الحرب الأهليّة الإنكليزيّة جزء من هذه الأزمة قطعاً، بحكم الدور المهمّ الذي لعبه التوتّر بين المصالح المحليّة

(٢٧٥) Brady, Jr., Ibid., pp. 5 - 17.

(٢٧٦) Ute Lotz-Heumann and Karl S. Bottigheimer, «The Irish Reformation in European Perspective,» *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 87 (1998), pp. 268-309.

(٢٧٧) Mack P. Holt, «Confessionalization beyond the Germanies: The Case of France,» in: Headley, Hillerbrand, and Papalas, eds., *Confessionalization in Europe, 1555 - 1700: Essays in Honor of Bodo Nischan*, pp. 257 - 273.

والقوميّة في إثارة الحرب الأهليّة[٢٧٨]. وكما تُلخّص هيوز، فإنّ «الحرب الأهليّة هي بالتالي، جزئياً على الأقل، محاولة تشارلز لإنجاز قاعدة اقتصاديّة وتأسيس حريّة تصرّف مشابهة للملكيّات القاريّة (المطلقة)»[٢٧٩].

من السهل تطبيق نموذج/براديغم التطييف على الحرب الأهليّة الإنكليزيّة، لأنّ الشرارة التي أشعلت الاحتجاجات في إسكتلندا، كانت محاولة تشارلز لفرض كتاب الشرائع الجديد، وكتاب الصلوات الجديد، وكنيسة حكوميّة أسقفيّة على المشيخيين الرافضين. يمكن إذاً أن تُصنّف الحرب الأهليّة الإنكليزية أحياناً على أنّها حرب دينيّة. ضدّ هذه الرؤية تقول هيوز: «في حين كانت الانقسامات الدينيّة حاسمة في تحريك الشعب وفي تسميم الجوّ السياسي، فمن الخطأ أن نفترض بأنّ ذلك يعني وجود انفصال صريح بين الدين والسياسة»[٢٨٠]. إنّ اختراعات تشارلز الكنسية والإكليروسيّة كانت انعكاساً لحقيقة أنّه، منذ مرسوم السيادة الذي أرساه هنري الثامن، كان التحكّم في كنيسة إنكلترا أمراً خاضعاً لحكم الملكيّة. لقد كانت محاولة فرض وحدة العبادة والكنيسة الحكوميّة الأسقفيّة جزءاً من محاولة تشارلز لتدعيم سلطة التاج على رعاياه. أما تشارلز فقد اعتبر بأنّ معارضة الاسكتلنديين لسياساته الكنسيّة الإكليروسيّة هو بمثابة خيانة. إنّ التمرّد الاسكتلندي، بحسب تشارلز، كان نابعاً من روح تُفضِّل الشقاق، وهؤلاء الذين تأثّروا بالخيانة، قد بدؤوا بخيانتهم بذريعة الدين، العباءة الدائمة لكلّ حالات العصيان؛ ولكن، الآن ظهر بوضوح أن هدف هؤلاء الرجال ليس هو الدين (كما يزعمون ويُروجون كذباً) وإنما هو قلقلة الحكومة الملكيّة كلّها»[٢٨١]. إنّ الفكرة القائلة بأنّ الحرب الأهليّة الإنكليزيّة كانت «ثورة

---

(٢٧٨) Hughes, *The Causes of the English Civil War*, pp. 10 - 25.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص٢٥. هنا تلخّص هيوز رؤية كونراد راسل في كتابه. انظر:
Conrad Russell, *The Causes of the English Civil War* (Oxford: Clarendon Press, 1990).
إنّ معظم تحليل راسل يستند إلى وجهة نظر المَلَكيّة من الموضوع. كما تُشير هيوز، فإنّ المؤرّخين الآخرين قد حمّلوا معظم اللوم لإسراف وتبذير جيمس وتشارلز وسوء إدارتهما للدولة. إنّ نقطة الخلاف الرئيسة بين جهود المركزة التي قام بها التاج والفاعلين المحللين ليست محلّ خلاف طبعاً. انظر:
Hughes, Ibid., pp. 25-30.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص١١١.

(٢٨١) الملك تشارلز الأول، إعلان شباط/ فبراير ١٦٣٩، ورد في: المصدر نفسه، ص٨٩.

بيوريتانيّة» فكرة تمّ التشكيك فيها على نحو واسع. فقد كانت معارضة البيوريتان لـ«بابويّة» تشارلز مرتبطة بمقاومة مشروع تشارلز لتأسيس سلطة مركزيّة على حقوق النخب المحلية وامتيازاتها. بالعبارات التي قيلت في الاحتجاج الكبير الذي خرج على تشارلز في ١٦٤١، «فإنّ جذور الأذى الذي وجدناه خبيثاً ومصمماً بمكر تهدف لتخريب القوانين الأساسيّة ومبادئ الحكومة التي تقوم على أسس دين المملكة والعدالة»[٢٨٢]. يعترف العديد من العلماء الآن بأنّ مقاومة البيوريتان للملكيّة كانت ردّ فعل محافظ ودفاعي على محاولة الملكيّة تعزيز سلطتها وقوّتها[٢٨٣]. إنّ الفكرة الهوبزيّة عن أنّ مركزة سلطة الدولة لم تكن السبب، وإنما كانت الحل، للعنف في الحروب الأهليّة هي فكرة مشكوك فيها بدرجة كبيرة.

في الحالة الفرنسيّة أثناء الحروب الدينيّة، كان هولت محقّاً بالقول بأن نموذج التطييف الذي يركّز على دور الدولة لا ينطبق بشكل ملائم. لم يكن ذلك بسبب أنّ الدولة لم تحاول أن تفرض وحدة كنسيّة في سبيل الضبط الاجتماعي، ولكنّ السبب هو أنّ الدولة لم تكن قويّة بما فيه الكفاية لفعل ذلك بكفاءة. لا يقلل هذا من أهميّة تعليقات بوهانان، وسالمون، وجوانا، وآخرين تحدّثنا عنهم سابقاً، والتي ترى بأنّ محاولات توسيع سلطات الدولة كانت هي سبب الحروب الدينيّة. فالهدف المتمثّل بشعار «ملك واحد، إيمان واحد، قانون واحد»، كان يعني أنّ الوحدة الكنسيّة هي مسألة مهمّة مصاحبة لعمليّة بناء الدولة؛ بقدر ما كانت مصدر إزعاج للاستقلال المحليّ. لهذا السبب، يرفض هولت بشكل قاطع السرديّة التي تعتبر بأنّ نهاية الحروب الدينيّة كانت مع إقرار مرسوم نانت ١٥٩٨. فالرواية الليبراليّة ترى بأنّ مجموعة من الرجال ذوي العقول الحديثة، الذين يُطلق عليهم «السياسيون» قد رأوا مدى عبثيّة الصراع حول المذاهب الدينيّة، ومن ثمّ فقد أقنعوا هنري الرابع بأن يتخلّى عن هدف الوحدة الدينيّة لمصلحة وحدة المملكة. ومن ثمّ، فإنّ الدولة الحديثة قد وُلدت من رحم التسامح بين الفرق الدينيّة المتحاربة:

---

(٢٨٢) S. R. Gardiner, ed., *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution* (London: Edward Arnold, 1906), pp. 206 - 207,

ورد في:

Hughes, Ibid., p. 85.

(٢٨٣) Hughes, Ibid., pp. 58 - 59 and 90 - 97.

«بعبارة أخرى، فقد تمّ إجبار العقائد المتعصّبة والحميّة الدينيّة على التنحي من طريق السياسات العلمانيّة الحديثة. إنّ هذه الرؤية ليست رؤية لا تاريخيّة وحسب ـ إذ لم يكن ثمّة شيء اسمه سياسات علمانيّة في ذلك الوقت ـ ولكنّها أيضاً تتغاضى عن أهداف هنري المتمثّلة بالاتفاق الديني والوحدة إضافة إلى فهمه الخاص للسياسات الطائفيّة»[٢٨٤]. وفقاً لهولت، فإنّ التاج والمستشارين «السياسيين» لم يتخلّوا أبداً عن هدفهم بالوصول إلى الوحدة الدينيّة؛ ولم يكن مرسوم نانت سوى استراحة مؤقّتة، بهدف شراء بعض الوقت للفوز بطاعة الهوغونوت من خلال الحوار. بهذا الصدد، يؤكّد هولت على الاتصال والاستمراريّة بين سياسات هنري الرابع، ولويس الثالث عشر، وريتشيليو ولويس الرابع عشر. لقد كان مرسوم نانت رسالة ميّتة قبل أن يتمّ إحياؤه من جديد على يد لويس الرابع عشر في عام ١٦٨٥. لم يكن «السياسيون» ليبراليين حداثيين وإنّما مُفضّلون لوحدة العقيدة باعتبارها وسيلة لوحدة الدولة[٢٨٥]. يُعلّق هولت بالقول، «لا يهم كم بذلت أجيال من المؤرّخين الليبراليين والبروتستانت جهوداً للفصل بين (الدين الواحد) و(القانون الواحد) و(الملك الواحد)، في القرن السادس عشر؛ فمثل هذا الفصل لم يكن ممكناً آنذاك»[٢٨٦].

إنّ ما عرضناه حتى الآن كافٍ لرفض فكرة أنّ مجيء الدولة ذات السيادة ـ بشكلها المطلق أو بشكلها الليبرالي ـ كان هو الحلّ للحروب الدينيّة. فقد كان انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة سبباً ولم يكن حلاً للعنف الذي عمّ أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. والفكرة القائلة بأنّ الدولة الليبراليّة قد حلّت مشكلة الحروب الدينيّة هي فكرة صعبة التصديق أكثر من الفكرة القائلة بأنّ الدولة المطلقة قد فعلت ذلك، وذلك راجع إلى الحقيقة التاريخيّة بأنّ الدولة الليبراليّة لم تتحقق إلا بعد ذلك بكثير. إذا كان المقصود بالليبراليّة في هذه الحالة هو علمنة الحكم، فإنّ ما حصل في أوروبا، عندما أوشكت الحروب الدينيّة على الانتهاء هو العكس من ذلك تماماً؛ فقد تمّ تقديس الدولة بشكل متزايد في القرنين السادس عشر

(٢٨٤) Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, p. 163.

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص٣ ـ ٤، ١٢٦ و١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص٤.

والسابع عشر. وهذه العمليّة هي ما يطلق عليه بوسي «هجرة المقدّس» من الكنيسة إلى الدولة. في فرنسا، شهد القرن الخامس عشر استعارة الدولة للطقوس والصيغ المقدّسة من الكنيسة للتعبير عن التضامن المقدّس مع التاج. فالعبارة الراسخة «ملك واحد، إيمان واحد، قانون واحد» كانت تحويراً للعبارة المذكورة في الكتاب المقدّس «إله واحد، إيمان واحد، معمودية واحدة»[٢٨٧]. كما تمّ التنقيب في عيد جسد الربّ لإنتاج طقوس تُمارس أثناء دخول الملك إلى المدينة. سابقاً، كانت طقوس الدخول تركّز على العادات المحليّة بدلاً من التركيز على مجد الملك. وكان الهدف من هكذا شعائر هو القسم والتعهّد بالولاء للملك في مقابل وعد الملك باحترام الامتيازات المحليّة[٢٨٨]. لقد تغيّر هذا بشكل دراماتيكي في نهاية القرن الخامس عشر؛ فقد تمّ الترحيب بتشارلز الثامن في روين بإسباغ شعارات من نوع «حَمَل الربّ، المنقذ، رأس جسد فرنسا المعنوي، حامي الكتاب ذي الأختام السبعة، نافورة النعمة الواهبة للحياة للعطشى، والجالب للسلام المؤلّه»[٢٨٩]. أصبحت الشعائر المفصّلة تؤلّه وتقدّس المملكة بشكل متزايد. ففي تتويج فرانسيس الأوّل في ١٥١٥، لم يتمّ تقديم الملك باعتباره رجلاً عاديّاً، وإنما باعتباره ممسوحاً برداء القساوسة يسير نحو الكأس[٢٩٠]. مع مرور القرن، تمّ تطوير ما يُطلق عليه ديفيد بوتر «الدين الملكي»، والذي لم يعد يكتفي بتصوير الملك ككاهن أو قسيس وإنما باعتباره صورة الله على الأرض. لقد كتب بيير دي رونسارد في ١٥٥٥: «باختصار، فإنّ ملك فرنسا هو إله عظيم»[٢٩١]. بحلول عام ١٦٢٥، أصبح بإمكان المجلس العام لرجال الدين في فرنسا أن لا يُعلن بأنّ ملوك فرنسا معيّنون من قبل الله وحسب، بل «إنّهم أنفسهم آلهة»[٢٩٢]، وهي نفس العاطفة التي تردد صداها عند الأسقف جاك بنيجن بوسوت عندما أعلن بأنّ الملوك

---

(٢٨٧) Potter, *A History of France, 1460 - 1560: The Emergence of a Nation State*, p. 32.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص٤٣ ـ ٤٤.

(٢٨٩) Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700*, pp. 154 - 155.

(٢٩٠) Potter, Ibid., p. 40.

(٢٩١) المصدر نفسه، ص٣١؛ للإشارة حول «الدين الملكي»، (انظر ص٤٣ و٢٨٥).

(٢٩٢) Holt, *The French Wars of Religion, 1562 - 1629*, p. 9.

«آلهة وأنّهم يشتركون بطريقة ما في الاستقلال الإلهيّ»[٢٩٣]. وصلت عبادة الملوك إلى ذروتها في عهد «ملك الشمس»، لويس الرابع عشر، في فرساي، حيث تمّ ترتيب شعائر مفصّلة للبلاط للتأكيد على الارتباط الوثيق بين الملك والألوهيّة[٢٩٤].

تُعبّر الحالة الفرنسية عن أقصى ما يمكن أن تصل إليه عبادة الآلهة، ولكنّ الديناميكيّة نفسها قد تكررت في ألمانيا، وإنكلترا، وفي جميع القارّة الأوروبيّة. لقد رأينا كيف أنّ ديناميكيّة التطييف قد قرنت بين الملوك والأمراء من جهة ورموز المقدّس من جهة أخرى، وهو ما أطلق عليه لوثر بيترسون «تقديس» الحكّام[٢٩٥]. تبنّى أباطرة روما المقدّسة شعار «المزيد أيضاً»، وأعلنوا بأنّهم يمتلكون رابطة دمّ تصلهم بالإمبراطوريّة الرومانيّة والبيزنطيّة، وأنبياء العهد القديم، بل والمسيح نفسه، بل وتبنّى أحد الهابسبورغ، فيليب الثاني، شعاراً يعرّفه باعتباره إله الشمس أبولو، وحاكم العالم المولود من جديد[٢٩٦]. في إنكلترا، كانت مواقف الكنيسة تحت حكم هنري الثامن تتبّع هجرة الرموز المقدّسة إلى الملكيّة؛ ففي نفس الوقت الذي كانت فيه إليزابيث الأولى تقمع الاحتفال بعيد جسد الربّ، كانت تستولي على جوانب رمزيّة مهمّة من العيد لتجعل نفسها محلّ المضيف. فقد نظّمت إليزابيث ممارسات متكررة، لتسير في موكب تحت ظلّة (Canopy) كانت تستعمل في عيد جسد الربّ. اكتملت العبادة الملكيّة مع تأسيس المزارات والأضرحة الكثيرة حول شخص إليزابيث[٢٩٧]. كُتبت مقالة الملك جيمس الأوّل «**القانون الحقّ للملكيّات الحرّة**» قبل خمس سنوات من خلافته

(٢٩٣) Jacques-Bénigne Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture,* translated by Patrick Riley (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), p. 82.

(٢٩٤) John B. Wolf, *Louis XIV* (New York: Norton, 1968), pp. 357 - 378.

(٢٩٥) Peterson, «Johann Pfeffinger's Treatises of 1550 in Defense of Adiaphora: «High Church» Lutheranism and Confessionalization in Albertine Saxony,» pp. 104 - 105.

(٢٩٦) Gunn, «War, Religion, and the State,» pp. 116 - 117, and Tracy, *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, pp. 26 - 27.

(٢٩٧) Richard McCoy, *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation* (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 58 - 66.

في أثناء تتويجها، طلبت إليزابيث من المترئّس صراحة ألا يرفع المضيف، لإزالة أي حالة من التنافس بين موضوعيْ التبجيل.

لإليزابيث، وفيها يؤكّد: «يُطلق على الملوك آلهة من الملك النبي داود لأنّهم يجلسون نيابة عن الله على عرشه في الأرض، ويمتلكون بلاطاً من إدارتهم لإعطائه إياها»[٢٩٨]. كما يُلاحظ بوسي، فمع قاعدة جيمس الجديدة «الملكيّة الوثنيّة» التي ظهرت في فرنسا قطعاً وانتقلت إلى إنكلترا وإلى العالم المسيحي بعد ذلك[٢٩٩]، سنكون على بعد خطوة صغيرة مما أطلق عليه هوبز «الإله الفاني».

لقد أظهر إرنست كانتورويكز في وثيقته الشهيرة كيف استعملت الدول الناشئة الاستعارة التشبيهيّة لجسد المسيح الروحي في نهايات العصور الوسطى، وهو الأمر الذي بلغ ذروته في مذهب وجود جسدين للملك في عهد إليزابيث الأولى[٣٠٠]. كما وثّق كانتورويكز الهجرة المصاحبة لفكرة الاستشهاد من الكنيسة إلى الدولة. إن لم يكن صعود الدولة قد أنتج أوروبا أكثر سلاماً، فإنّه قد أنتج تحوّلاً في الموضوع الذي يقبل البشر للقتل والموت في سبيله. فبالفعل، في نهاية العصور الوسطى، بدأت لغة الاستشهاد في سبيل العالم السماوي بالتحوّل نحو الاستشهاد في سبيل الوطن الأرضي. وانتقلت فكرة الوطن المشترك من كونها انتماء إلى الأرض المحليّة أو المسيحيّة بالعموم إلى الدول القوميّة البدائيّة الناشئة. لقد كانت الملكيّة القوميّة الأكثر تطوّراً كفرنسا تستحوذ على الرمزيّات الطقوسيّة من الكنيسة كاعتبار أنّ الدولة الناشئة هي جسم سياسي روحي وهي مصدر المحبّة، التي تربط المرء برفاقه. لقد غابت فكرة الاستشهاد في سبيل الإيمان أو تمّ تضمينها في الاستشهاد في سبيل الوطن، التي تمّ تضخيمها باعتبارها عملاً من أعمال المحبّة في سبيل أبناء وطن المرء[٣٠١].

---

(٢٩٨) King James I, *The True Law of Free Monarchies,*
مقتبسة في:
The Norton Anthology of English Literature, <http://www2.wwnorton.com/college/english/nael/17century/topic_3/truelaw.htm#top>.

(٢٩٩) Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700*, p. 159.

(٣٠٠) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), esp. pp. 7 - 23 and 193 - 232.

(٣٠١) المصدر نفسه، ص٢٣٢ ـ ٢٧٢. أصبح «الموت في سبيل فرنسا» موضوعاً مهمّاً منذ نهايات القرن الخامس عشر فصاعداً؛ انظر:
Potter, *A History of France, 1460-1560: The Emergence of a Nation State*, pp. 18-19.

بينما كان المستقبل يؤكّد على مديح الموت في سبيل الوطن، فإنّ الاستشهاد المسيحي أصبح مقيّداً بصرامة بنظريات الدولة الحديثة. تحدّث توماس هوبز عن الموت في سبيل الإله الفاني، اللويثان. وشدد على أنّ الاستشهاد المسيحي مقتصر على أولئك الذين يموتون في سبيل الإعلان عن مبدأ العقيدة الأساسي «عيسى هو المسيح». أما أولئك الذين يعارضون قوانين الدولة المدنيّة لمصلحة أحد المذاهب فإنّهم يفعلون ذلك بدافع طموحاتهم الشخصيّة ويستحقون العقاب. يمكن للمرء أن يكون شهيداً فقط حين يُعلن بأنّ «عيسى هو المسيح» في وجه الكفرة. ولا يمكن للمسيحيّ أن يستشهد في الدولة المسيحيّة، لأنّ المرء لا يمكن أن يشهد بالحقّ أمام أولئك المؤمنين بالفعل[٣٠٢]. في سبيل إزالة أي إمكانيّة للعصيان المدني للدولة، أزال هوبز إمكانيّة الاستشهاد في سبيل المسيح.

إنّ الشواهد التاريخيّة تجعل من المكوّن (د) من أسطورة الحروب الدينيّة ـ الفكرة القائلة بأنّ صعود الدولة الحديثة لم يكن سبباً للحروب، بل كان هو الحلّ لهذه الحروب ـ غير قابل للتصديق. فكما رأينا، كانت عمليّة بناء الدولة ـ والتي بدأت قبل مجيء الانقسام البروتستانتي الكاثوليكي بمدّة طويلة ـ سبباً رئيساً للعنف. إنّ أحد الجوانب المهمّة في عمليّة بناء الدولة كانت استدخال الكنيسة في جهاز الدولة، الدولة التي فاقمت وعززت من الاختلافات الكنسيّة، ومن ثمّ فقد ساهمت في الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت. في هذه العمليّة، لم تقم الدولة بكبح وضبط الدين، وإنما أصبحت هي موضع القداسة. لقد ترافق انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة مع هجرة المقدّس من الكنيسة إلى الدولة أيضاً.

عادة ما تصل أسطورة الحروب الدينيّة إلى إحدى خُلاصتين: إما التأكيد على التأثير المُضر للدين في الشأن العام، ومن ثمّ فيجب حصر الدين في الحيّز الخاص من خلال علمنة الدولة (الأطروحة الليبراليّة)، أو التأكيد على أنّ الخلافات والشقاق الديني يمكن إنهاؤه عبر فرض الوحدة الدينيّة من قبل دولة قويّة (الأطروحة الإطلاقيّة). ولكنّ كلتا الأطروحتين لا تصمد أمام

(٣٠٢) Hobbes, *Leviathan; or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, pp. 363 - 366.

الحقائق التاريخيّة. فعلى الجانب الأوّل، فإنّ فكرة أنّ الدولة الليبراليّة كانت هي الحلّ للحروب الدينيّة هي فكرة لا تاريخيّة. فما حصل لم يكن علمنة الدولة، وإنما تقديسها في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ لم يتم إقصاء الدين كما يقول جون نيفيل فيجيز، بل: «حلّ دين الدولة محلّ دين الكنيسة»(٣٠٣). لم تأتِ الليبراليّة في أي صورة واضحة أو قويّة إلا بعد مرور قرن من الزمان أو أكثر على نهاية الحروب التي توصف بـ«الدينيّة». على الجانب الآخر، فإنّ فكرة أنّ الدولة المطلقة قد حلّت أزمة الحروب الدينيّة عبر فرض وحدة دينيّة صارمة هي فكرة معقولة فقط إن تجاهلنا حقيقة أنّ صعود الدولة المركزيّة ذات السيادة كان سبباً رئيساً في الحرب. إنّ الفكرة التي تصوّر ظهور الدولة على مسرح الأحداث على أنّها صانعة السلام فكرة تتطلّب إيماناً ساذجاً وغريباً بأنّ النظريات السياسيّة التي صاغتها النخب المؤسسة للدولة ـ والتي مثّلها بودين، وهوبز، وروسو، إلخ ـ هي انعكاس دقيق للتاريخ الحقيقي للدولة. يُعلّق تشارلز تيلي على ذلك بالقول:

«إنّ صورة صنّاع الحرب وصنّاع الدولة والباحثين عن مصالحهم الشخصيّة تحمل شبهاً أكبر بكثير بحقائق الواقع من الصور الأخرى البديلة: فكرة العقد الاجتماعي، أو فكرة السوق المفتوح الذي تحوّل إليه مشغلو الجيوش والدول لتوفير خدمات للمستهلكين، أو فكرة المجتمع الذي وصل إلى مجموعة من المعايير المشتركة والتوقعات ونادى بنوع خاص من الحكومة»(٣٠٤).

خلاصة

يجب أن نخلص إلى القول بأنّ أسطورة الحروب الدينيّة هي في النهاية أمرٌ لا يُصدّق، أي إنّها خاطئة؛ فثمة نسبة كبيرة من العنف في تلك الحروب قد حدث بين أبناء الكنيسة الواحدة، كما أن أعضاء من كنائس مختلفة قد

(٣٠٣) John Neville Figgis, *From Gerson to Grotius, 1414 - 1625* (New York: Harper Torchbook, 1960), p. 124.

(٣٠٤) Charles Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime,» in: Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985), p. 169.

تحالفوا غير مرّة (أ). من المستحيل فصل الدوافع الدينيّة عن الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (ب وج). كما أن الفكرة القائلة بأنّ مجيء الدولة كان هو الحلّ لأزمة العنف يتجاهل عدداً هائلاً من الأدلّة التي تُشير إلى أنّ عمليّة بناء الدولة كانت ربما هي السبب الأساسي للعنف (د).

قد يتفق معي بعض القرّاء بأنّ أسطورة العنف الديني كما تُروى عادة غيرُ قابلة للتصديق، ولكنّهم قد يرون بأنّ عدم انفصال الدين عن السياسة كان تحديداً هو المشكلة في حقبة الحداثة المبكّرة. بعبارة أخرى، فإنّ المشكلة مع الدولة في بواكير الحداثة هي أنّها لم تكن مُعلمنة بعد. أما الآن فقد تعلّمنا بأنّ العنف يُمكن أن يُضبط عبر خصخصة الدين.

تستمرّ هذه الاعتراضات في النظر إلى السياسة والدين على أنّهما نشاطان إنسانيان مختلفان جوهرياً، ومن ثمّ فيمكن، بل ويجب، فصلهما عن بعضهما. وتقوم هذه التصوّرات على تخيّل أن الدولة عندما طالبت بالقداسة فإنّها تخلّت عنها طوعيّاً عبر منع الدين من الفعاليّة في المجال العام. على أنّه، إن كان صحيحاً بأنّ القوميّة، كما رأينا في الفصل الأوّل والثاني، تعرض مجموعة كبيرة من خصائص الدين - بما فيها، وهي الأهم نظراً لغرضنا من هذا البحث، القدرة على تنظيم طاقة القتل - فإنّ ما لدينا الآن ليس فصلاً بين الدين والسياسة، وإنما إحلال دين الدولة محلّ دين الكنيسة. إنّ ما يعتبره المنظّرون الليبراليون هوّة بين مرحلة الحداثة المبكّرة والحداثة، ليست هوّة شاسعة بالقدر الذي يعتقدون. في دراسته حول لويس الرابع عشر، يقول جون وولف: «إنّ تأليه شخص الملك في هذا العصر المنشغل بالإلهيّ قد تمّ إكماله بنفس الطريقة وبنفس الدوافع التي قامت المجتمعات العلمانيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين بتأليه الدولة بها»[٣٠٥]. وبعد أن يسرد وولف المراسم المفصّلة المكرّسة لملك الشمس، يُعلّق قائلاً:

«قبل أن نترك ترانيم التمجيد والمراسم هذه، علينا أن نلاحظ بأنّ دراسة هذا الأدب سيستدعي في أذهاننا المدن الصغيرة ما قبل عصر الآلات التي كانت تُقيم المراسم الوطنيّة والاحتفالات في ٤ تموز/يوليو [يوم الاستقلال الأمريكي] أو ١٤ تموز/يوليو (يوم الباستيل)، والأيام الأخرى المشابهة التي

(٣٠٥) Wolf, *Louis XIV*, p. 383.

كان الرجال يجتمعون فيها ليغرسوا في قلوبهم الوطنيّة وحبّ الجمهوريّة. إنّ الكلمات التي يكرّسها مجتمع ما لحاكم شعبيّ ستكون مختلفة عن تلك التي يستعملها بشر يؤمنون بأنّ السلطة آتية من الربّ، ولكنّ المضمون متشابه جداً. إنّ الخطباء الذين يفخّمون أمجاد الجمهوريّة، وبطولات الجنود الخارقة، ونقاء السياسات القوميّة المعصومة عن الخطأ كانوا يخلقون معبوداً علمانيّاً للدولة، وكان مستمعوهم يتشوّقون لكلماتهم ويصبحون أكثر استعداداً لطاعة القوانين المفروضة عليهم»[٣٠٦].

كما أشار إريك هوبزباوم، فإنّ عصرنا غير طقوسي في معظم جوانبه، مع استثناء واحد كبير: الحياة العامّة للمواطن في الدولة القوميّة. فالمواطنة في البلدان العلمانيّة مرتبطة بشدّة برموز وشعائر تمّ اختراعها بهدف التعبير عن الولاء وتعزيز الإخلاص للدولة القوميّة[٣٠٧].

إنّ إدراك الفرد الحديث لهجرة المقدّس في أوروبا الحداثة المبكّرة أسهل عليه بكثير من إدراكها في الدولة القوميّة الليبراليّة المعاصرة. إنّ الدين المدني في الولايات المتحدة الأمريكيّة المعاصرة مشابه في كثير من جوانبه لما حصل في أوروبا في بدايات الحداثة، ولكنّه مختلف في الجوانب الأخرى، كممارسات العبادة في الكنائس المسيحيّة. عندما يدور النقاش حول الدين والعنف، فإنّ أهمّ جوانب العلاقة مع المقدّس هي القدرة على تنظيم طاقة القتل؛ والحجّة تقول بأنّ الدين يمتلك نزوعاً خاصّاً لإجبار المؤمنين على الموت والقتل. إن كان صحيحاً في الغرب أنّ «القدرة على إجبار المؤمنين على القتل والموت قد انتقلت من المسيحيّة إلى الدولة القوميّة، ولاتزال كامنة هناك»[٣٠٨]، فإنّ هجرة المقدّس من الكنيسة إلى الدولة، فيما يتعلّق بهذا الجانب بالغ الأهميّة، أمر تسهل رؤيته. إن كانت الدولة قد تخلّت عن المقدّس، فعلينا أن نتوقّع أن تختفي ظاهرة الاستشهاد من التاريخ الإنساني، في الغرب على الأقل. لقد أدرك الشاعر ويلفريد أوين

---

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص٣٧٧.

(٣٠٧) Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions,» in: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 12.

(٣٠٨) Carolyn Marvin and David W. Ingle, «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 4 (Winter 1996), p. 769.

في الحرب العالميّة الأولى «الكذبة القديمة: كم جميلٌ أن يموت الإنسان في سبيلِ وطنه»، وهذه الكذبة قد ازدادت رسوخاً بمرور القرن العشرين ولاتزال قويّة في الألفيّة الجديدة. لقد لاحظ بندكت أندرسون بأنّ الأمّة القوميّة في الحداثة قد حلّت محلّ الكنيسة باعتبارها المؤسسة الرئيسة التي تتعامل مع الموت. لقد قدّمت الأمّة القوميّة نوعاً جديداً من الخلاص؛ موتي ليس سُدى إن كان في سبيل أمّتي التي ستعيش إلى أبد الدهور(٣٠٩). وفقاً لكارولين مارفين وديفيد إنجل، فإنّ الأمّة لا تعطي معنى للموت وحسب، بل إنّ التضحية في سبيل الدولة القوميّة يقدّم الرباط الذي يربط النظام الاجتماعي الليبرالي ببعضه البعض:

«غالباً ما ينظر الأمريكيون إلى أمّتهم باعتبارها ذات ثقافة علمانيّة تمتلك عدداً قليلاً من الأساطير، أو تمتلك بعض الأساطير الضعيفة الموزّعة في أماكن عدّة، دون أن تكون هذه الأساطير مركزيّة أو منظّمة للثقافة. إننا نرى القوميّة الأمريكيّة باعتبارها نظاماً طقوسيّاً منظّماً حول أسطورة مركزيّة من التضحية العنيفة الإلهيّة التي تتمظهر في أعلى المراسم الوطنيّة والتي تتصل بها كلّ الثقافة الشعبيّة»(٣١٠).

إنّ أي قصّة غير معقّدة عن كيف انتقلنا من الماضي الديني البربري إلى الحاضر العلماني السلمي لا بدّ أن تتناول الكميّة المذهلة من الطاقة والموارد والإخلاص التي نظّمتها جميعاً جيوش الأمم الأوروبيّة، خاصة الولايات المتحدة الأمريكيّة.

إنّ القول بأنّ الأسطورة التأسيسيّة للحروب الدينيّة خاطئة لا يعني بأنّ المبادئ الليبراليّة هي خاطئة من ثَمَّ؛ فالفصل بين الكنيسة والدولة من وجهة نظري الشخصيّة أمر من الضروريّ الحفاظ عليه لعدّة أسباب، وبعض هذه الأسباب لاهوتيّ. ولكن ما يهمّنا قوله هو أنّ السرديّة المنتصرة التي تصوّر الدولة الليبراليّة باعتبارها الحلّ لعنف الدين يجب أن يتمّ التخلّي عنها. ورفضُ هذه الأسطورة لا يعني السقوطَ في الحنين إلى أشكال الحكم

(٣٠٩) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991), pp. 9 - 12.

(٣١٠) Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 3.

القروسطيّة بالقدر الذي لا تعني أطروحة ميشيل فوكو عن المراقبة والمعاقبة الحنين إلى العقاب البدني[٣١١]. فدراسة فوكو الشهيرة تُظهر بأنّ الانتقال الحديث من التعذيب العلني والإعدام الموجّه إلى الجسد إلى السجن الموجّه للروح هو جزء من حركة أكبر في الحداثة نحو أشكال أكثر مرئيّة ـ ومن ثَمَّ أكثر فعاليّة ـ من الضبط والسلطة. إنّ هدف فوكو لا يكمن في جعل الممارسات القروسطيّة نموذجاً إرشاديّاً (براديغم)، وإنما مساءلة السرديّة المنتصرة التي تريد الحداثة الغربيّة أن ترويها عن نفسها، والتي تقول لنا كيف تمّ الانتصار على البربريّة والتقدّم عبر العقلانيّة والحريّة. بالمثل، فإنني هنا أُسائل الرؤية المنتصرة للدولة الليبراليّة. إنّ الانتقال من سلطة الكنيسة إلى سلطة الدولة ليس انتصار العقل المحب للسلام على العنف الديني اللاعقلاني. وكلما كررنا هذه السرديّة على مسامعنا، كلما أصبحنا قادرين على تجاهل العنف الذي نمارسه نحن باسم العقل والحريّة.

في هذا الفصل، لم أكن أهدف إلى تقديم ما يشبه تاريخاً كاملاً للحروب الأوروبيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فهذا يتطلّب مشروعاً هائلاً يتجاوز حدود اختصاصي. إنّ هدف هذا الفصل هو هدف سلبي ودحضي: ألا وهو إظهار أنّ أسطورة الحروب الدينيّة لا يمكن لها الصمود أمام الحقائق التاريخيّة، ومن ثمّ فإنني لستُ مُطالباً بتقديم سرديّة كبرى بديلة لها.

على الرغم من ذلك، فإنّ دحض الأسطورة ليس كافياً، لأنّ السؤال الذي ينهض هنا قبل كلّ شيء هو لماذا تمّ إنتاج هذه الأسطورة والحفاظ عليها في المقام الأوّل إن كانت هشّة هكذا أمام الوقائع التاريخيّة؟ إنّ افتراضاتي تقول بأنّ أسطورة الحروب الدينيّة ـ مثل أسطورة العنف الديني ككل ـ كانت مفيدة في تعزيز شكل الحكم العلماني الغربيّ باعتباره صانعاً للسلام. وفقاً لهذه الأسطورة، فإنّ السلام والازدهار لا يمكن أن يتحقق إلا بالفصل الدقيق للبواعث والدوافع الدينيّة الخطيرة للدين عن الشؤون الدنيويّة كالسياسة؛ وهو ما فعلته الدولة الليبراليّة. على مستوى السياسات المحليّة،

---

(٣١١) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan (New York: Vintage, 1977).

تساهم الأسطورة في شرعنة الإخلاص للدولة القوميّة وتهميش الفاعلين، الموصوفين بأنّهم دينيّون من الحيّز العام. أما على مستوى السياسة الخارجيّة، فإنّ الأسطورة تقدّم تبريراً للجهود المبذولة لدعم ونشر الأشكال الغربيّة من الحكم في العالم غير الغربي، بالعنف إن لزم الأمر. في الفصل التالي، سأتفحّص هذه الاستعمالات والاستخدامات لأسطورة العنف الديني.

الفصل الرابع

استعمالات الأسطورة

يبدأ الفصل الأوّل من كتاب مارتين مارتي «**السياسة، والدين، والخير العام**» بهذه القصّة التحذيريّة:

«في أربعينيات القرن العشرين، ما الذي حرّض الأمريكيين المسيحيين البيض المطيعين للقانون على التعامل مع مجموعة من إخوتهم المواطنين المسيحيين البيض بهذه الطريقة؟

في نبراسكا تعرّض أحد أفراد هذه المجموعة للإخصاء.

في أيومنغ تمّ طلاء فرد آخر بالقطران والريش.

في مين أكّدت التقارير على أنّ ستة أعضاء في المجموعة قد تعرّضوا للضرب المبرح.

في إلينوي تمّت مهاجمة كرفان لبعض أعضاء المجموعة.

في الولايات الأخرى كان رجال الشرطة يتجاهلون النداءات عندما كان الناس يهاجمون أعضاء المجموعة.

تعرّض مكان لقاء تلك المجموعة للهجوم.

كما تمّ اعتقال أفراد كُثر من المجموعة، ثمّ سجنهم دون محاكمة»[1].

يخبرنا مارتي بأنّ المجموعة التي يتحدّث عنها هي مجموعة «شهود يهوه»، والذين كانت جريمتهم في أعين المواطنين هي نشر مجموعة من

---

(١) Martin E. Marty and Jonathan Moore, *Politics, Religion, and the Common Good* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2000), p. 23.

الكتيّبات؛ أحدها كان بعنوان «**لماذا يجب على أتباع المسيح الحقيقيين ألا يحيّوا العَلَم**». في ١٩٤٠، حكمت المحكمة العليا بأنّه يجب على جميع أطفال المدارس في أمريكا أن يقدّموا التحيّة للعلم الأمريكي. يعلّق مارتي أنّه، مع الحرب المندلعة في أوروبا، «كان يجب على أمريكا أن تكون متماسكة كوحدة واحدة»[٢]، وقد رفضت جماعة شهود يهوه الامتثال لذلك.

هنا، نجد الأمّة القوميّة تفرض تبجيل العلم حين كانت على حافّة الحرب، وتضطهد المجموعات السلميّة من البشر الذين يؤمنون بأنّ عبادة العلَم نوع من الشرك والوثنيّة. سيتوقّع المرء أنّ الدرس الذي سيُقدّمه مارتي من هذه القصّة سيكون التحذير من عنف القوميّة المتعصّبة. ولكن، ويا للدهشة! فإنّ خلاصة القصّة هي التحذير من حضور الدين في المجال العام. بعد ثلاث سنوات، تراجعت المحكمة العليا عن قرارها. يقول مارتي:

«ولكن، خلال هذه السنوات الثلاث قبل أن يتمّ إبطال القرار، أصبح واضحاً بأنّ الدين، والذي يمكن أن يطرح ثنائيّة (نحن) في مقابل (هم) ـ أو (هم) في مقابل ما نظنّ أن (الدولة) يجب أن تكونه أو تفعله ـ يحمل العديد من الأخطار ويمكن أن يتحوّل عند بعض الأفراد إلى خطر قاتل. يمكن للدين أن يتسبب بكافّة أشكال المشاكل والقلاقل في المجال العام. لقد شهد العالم العديد من حالات الإرهاب والمآسي التي حدثت على يد أشخاص يتصرّفون باسم الدين»[٣].

بالطريقة التي يستعمل بها مارتي مصطلح الدين، فإنّ «الدين» هنا لا ينطبق على حالة الفرد الذي يضع يده على قلبه بطريقة طقوسيّة ثمّ يردد تعهّده وقَسَمَه بالولاء لقطعة من القماش التي مُنحت قوّة طوطميّة. إنّ مصطلح الدين ينطبق فقط على رفض «شهود يهوه» لفعل ذلك. ومن ثمّ فإنّ العنف ضدّ شهود يهوه هو دليل يؤكّد على تحذير مارتي من الميول العنيفة للدين. إنّ تحليلات مارتي للعلامات والطقوس الدينيّة التي تصوغ السياسة ـ والتي تفحّصتها في الفصل الأوّل ـ تتجاهل على الفور بأنّ الدين هنا أيضاً يملك نزوعاً لممارسة العنف.

---

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٣) المصدر نفسه.

من الواضح أنّ مارتي لا يوافق على إجبار الناس على تحيّة العَلَم، فتعاطف مارتي لا يتوجّه إلى القوميين المتعصّبين الذين قد يمارسون العنف ضدّ من لا ينصاعون للواجبات القوميّة، فمعظم كتاب مارتي مكرّس لإظهار أنّ السماح للدين بأن يقول كلمته في الشؤون العامّة هو أمرٌ ـ كما يُفصح عنوان فصله الثاني ـ «يستحقّ المخاطرة». ولكن، على الرغم من ذلك، فإنّ جوهر المشكلة بالنسبة إلى مارتي هو ما سيجلبه الدين من تقلّب وغرائبيّة إلى الحيّز العام. إنّ الأطروحة التي ينصّ عليها مارتي في الفصل الأوّل هي أنّ «الدين العمومي قد يكون خطراً؛ ومن ثمّ فينبغي التعامل معه بحذر ومراعاة»[٤]. تدفعه هذه الرؤية للدين في هذه الحالة إلى تجاهل العنف الذي يُصاحب القوميّة. فحاجة الأمّة لتبجيل علَمها والوقوف جنباً إلى جنب في وقت الحرب، فيما يبدو، أمرٌ لا يمكن مناقشته، في حين أنّ ولاء شهود يهوه الديني للمسيح يبدو أمراً جالباً للعنف ومستفزّاً له، على الرغم من أنّهم هم من تعرّضوا للعنف ولم يمارسوه.

في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، أظهرتُ لكم بأنّ أسطورة العنف الديني ليست قائمةً على حقائق إمبريقيّة، وإنّما هي عبارة عن بناء أيديولوجيّ يشرعن أنواعاً معيّنة من السلطة. في هذا الفصل الرابع والأخير، سأتفحّص ما هي هذه الأنواع التي تشرعنها هذه الأسطورة. بعبارة أخرى، سأحاول أن أُجيب عن السؤال التالي: «إذا كانت أسطورة العنف الديني غير متسقة إلى هذا الحدّ، فلماذا هي منتشرة بهذه الطريقة؟» إنني أحاجج بأنّ الفكرة القائلة بأنّ الدين يمتلك نزوعاً مخصوصاً لإنتاج العنف، تخدمُ أهدافاً محددة لمستهلكيها في الغرب. على مستوى السياسات المحليّة، فهي تساعد في تهميش أنواع معيّنة من الخطابات الموصوفة بالدينيّة، بينما تعزز في الوقت نفسه الفكرة القائلة بأنّ وحدة الدولة القوميّة تحمينا من انقساميّة الدين. على مستوى السياسة الخارجيّة، تساعد أسطورة العنف الديني في تعزيز وتبرير المواقف الغربيّة وسياساتها في العالم غير الغربي، خصوصاً في العالم الإسلامي، والذي يقع جوهر الخلاف بينه وبين الغرب في رفضه العنيد لإقصاء الشعور

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣.

الديني من المجال السياسي. إننا ندّعي بأننا تعلّمنا درس الحكمة من الحروب الدينيّة، بينما لم يتعلّم المسلمون هذا الدرس. إنّ أسطورة العنف الديني تساعد في تعزيز الثنائيّة بين عنفهم - الإطلاقي والانقسامي واللاعقلاني - وعنفنا العقلاني المتواضع والساعي إلى الوحدة.

على الرغم من أنّ الأسطورة تشرعن استعمالات معيّنة للسلطة، فإنني لا أعتقد بأنّ ثمّة مؤامرة واعية من قبل مجموعة قويّة من البشر لبناء الأسطورة بشكل متعمّد كنوع من الدعاية السياسيّة. فأسطورة العنف الديني هي ببساطة جزء من الجهاز المفاهيمي للمجتمعات الغربيّة. إنّها واحدة من الطرق التي تشرعن الأنظمة الاجتماعيّة الليبراليّة وتدعمها باستمرار، وهي منتشرة بدءاً من التصرّفات الحكوميّة الرسميّة ووصولاً إلى الافتراضات العامّة للمواطن البسيط في الشارع. فليس ثمّة نزاع أو خلاف على هذه الأسطورة، كما توضح لنا حالة المحكمة العليا التي أوردناها قبل قليل. ولكنّ انتشار الأسطورة ومساعدتها في تأسيس السياسات المحليّة والخارجيّة يعمل أحياناً بطرق غير واعية.

تنقسم أطروحة هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام: في القسم الأوّل، سأتناول بعض الاستعمالات لأسطورة العنف الديني، وعلى وجه التحديد، سأتناول الطريقة التي تمّ بها استعمال الأسطورة من قبل المحكمة العليا لتبرير القرارات المندرجة تحت «البند التأسيسي من التعديل الأوّل للدستور الأمريكي» في أربعينيات القرن الماضي. أما القسمان التاليان، فهما يتناولان السياسة الخارجيّة. في القسم الثاني من هذا الفصل، سأقدّم مجموعة من الأمثلة عن كيفيّة استعمال أسطورة العنف الديني في تدعيم الثنائيّة بين الغرب العقلاني والمحبّ للسلام من جهة، والثقافات غير الغربيّة اللاعقلانيّة والعنيفة بخاصة الإسلام من جهة أخرى. في القسم الثالث، سأقدّم بعض الأمثلة عن الكيفيّة التي يمكن أن تستعمل بها أسطورة العنف الديني لتبرير العنف ضدّ الآخرين غير الغربيين، ومن ثمّ سأقدّم بعض الخلاصات المختصرة لما تتضمّنه حجج هذه الكتاب. إنّ جميع الأمثلة التي سأضربها في هذا الفصل متعلّقة بالسياسة الأمريكيّة الداخليّة والخارجيّة، ولكنني أعتقد بأنّ الحجج على صلة بعدد آخر من السياقات أيضاً.

مع بدايات القرن العشرين، عندما ظهر مصطلح الدين في القانون الأمريكي، كان يتمّ اعتباره قوّة موحِّدة وليس قوّة انقساميّة؛ وهو ما أطلق عليه العالم القانوني فريدريك جيديكس Frederick Gedicks القوّة الواسعة لـ«الجماعانيّة الدينيّة religious communitarianism». لقد كان الدين يُعتبر أحد القوى الرئيسة التي تربط المجتمع المتمدن ببعضه البعض. لقد كانت الكنيسة والدولة مؤسستين منفصلتين، ولكنّ الدين لم يكن منفصلاً عن الحياة الثقافيّة أو السياسيّة للأمّة. لقد كان متوقّعاً من الحكومة أن تدافع عن حقوق المعارضين، ولكن لم يكن متوقّعاً منها أن تبقى على الحياد حين يتعلّق الأمر بالدين. نظراً لحقيقة التأسيس البروتستانتي، كان متوقّعاً من الحكومة أن تقدّم اعترافاً عمومياً بنسخة شديدة العموميّة من إله الكتاب المقدّس، أو أن تدعم القيم الثقافيّة المحافظة التي يقدّمها الدين[(٥)]. وكما وثّق فيليب هامبرجر Philip Hamburger، فإنّ كلمات توماس جيفرسون في رسالته إلى مجلس المعمدانيين في دانبري حول إقامة «جدار فاصل بين الكنيسة والدولة» كان لها تأثير ضعيف على المجتمع الأمريكي قبل أن يتمّ اقتباس هذه الكلمات من قبل المحكمة العليا في ١٩٤٧: «ثمة أسباب عديدة تدعونا للاعتقاد بأن الافتراضات الحديثة حول حكمة وتأثير كلمات جفرسون بشأن الفصل قد تطوّرت بدرجة كبيرة كجزء من أسطورة القرن العشرين»[(٦)]. عندما كان يتمّ الدفاع عن الفصل بين الكنيسة والدولة في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، غالباً ما كانت تعني في التصوّر البروتستانتي امتناع الحكومة عن تقديم المساعدات للمدارس الكاثوليكيّة[(٧)].

مع أربعينيات القرن العشرين، بدأ تعامل الجهاز القضائي مع الدين بالتحوّل نحو ما أطلق عليه جيديكس «الخطاب الفردانيّ العلماني»، والذي بدأ بالتركّيز على الطبيعة الانقساميّة للدين. وفقاً لإدوارد بورسِل

(٥) Frederick Mark Gedicks, *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence* (Durham, NC: Duke University Press, 1995), pp. 10 - 19.

(٦) Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 11.

(٧) المصدر نفسه، ص١٩١ ـ ٢٨٤.

Edward Purcell، فإنّ العوامل التي دفعت نحو هذا التحوّل تشمل تأثير الفلسفة الطبيعيّة ما بعد الداروينيّة، وهالة التنوير التي صاحبت تطوّر التعليم العالي وظهور الاختصاصيّة الفائقة فيه، إضافة إلى ظهور الواقعيّة القانونيّة[٨]. تمّ القبول بنظريّة العلمنة من قبل العديد من المفكّرين الذين بدؤوا بالتعبير عن هذه النزعة في الجهاز القضائي. لم يعد يُنظر إلى الدين كرابط يحافظ على تماسك المجتمع، وإنما باعتباره قوّة تحمل في داخلها كموناً رجعيّاً وغير عقلانيّ، ومن ثمّ فلا بدّ من حصرها في الحياة الخاصّة لحماية النقاش العام العقلاني من الدين الذاتي والانقسامي. لقد تمّ استدعاء أسطورة العنف الديني للمرّة الأولى في حالات مهمّة تتضمّن تأويل التعديل الأوّل للدستور[٩].

إنّ أوّل حالة مهمّة في المحكمة العليا بهذا الخصوص هي الحالة التي أوردها مارتين مارتي: «مدرسة مينرسفيل ضدّ جوبيتيز Minersville School District v. Gobitis» (١٩٤٠)، والتي أيّدت الإلزام بقسم الولاء للعلَم الأمريكي. وكتب القاضي فيليكس فرانكفورتر حينها رأي أغلبيّة أعضاء المحكمة majority opinion، مستحضراً شبح الحروب الدينيّة، رافضاً حقّ «شهود يهوه» في معارضة الطقوس الوطنيّة:

(٨) Edward Purcell, *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value* (Lexington: University of Kentucky Press, 1973).

(٩) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣. لا أعلم بوجود أي حالة سابقة استخدمت فيها المحكمة العليا فكرة أنّ للدين نزوعاً خاصّاً لإنتاج الصراع قبل قضيّة «مينرسفيل» في ١٩٤٠. لقد قرأت عدداً من القضايا المهمّة للمحكمة العليا حول بند الدين قبل هذه القضيّة ـ بيرمولي ضدّ البلديّة الأولى في مدينة نيوأورليانز (١٨٤٥)، واتسون ضدّ جونز (١٨٧١)، برادفيلد ضدّ روبرت (١٨٩٩)، روبين كويك بير ضدّ ليوب (١٩٠٨)، جونزالز ضدّ الأسقفيّة الرومانيّة الكاثوليكيّة في مانيلا (١٩٢٩)، كانتويل ضدّ ولاية كونيكتيكت (١٩٤٠) ـ ولم أجد أيّ نسخة من أسطورة العنف الديني. كانت أقربها إلى استعمال الأسطورة هي قضيّة كاتويل، عندما كتب القاضي روبرتس رأي الأغلبيّة: «بين عالم الإيمان الديني، وعالم الاعتقادات السياسيّة، تنهض فوارق كبرى. في كل العالمين، يُمكن أن تكون اعتقادات امرئ ما مضرّة ومؤذية لجاره. فصاحب الرأي قد يلجأ في سبيل إقناع الآخرين برأيه إلى المبالغة أو تشويه سمعة رجال بارزين في الدولة أو الكنيسة، وأحياناً إلى الكذب. ولكن شعب هذا الأمّة يؤمنون في ضوء التاريخ أنّ حريّاتهم على الرغم من احتماليّة أن تنتج التجاوزات والإساءات أساسيّة لتكوين الرأي المتنوّر ولممارسة حقوقهم وديمقراطيّتهم».
Cantwell v. State of Connecticut, 310 U.S. 296 [1940], p. 310.
هنا، لا يُفرد القاضي روبرتس الدين باعتباره فريداً من نوعه في نزوعه إلى العنف، وإنّما يضع «الاعتقاد الديني» و«الاعتقاد السياسي» على قدم المساواة في هذا الشأن.

«إنّ قروناً من النزاع حول الدوغما الشخصيّة، التي تحصر الصحة والصواب فيها من دون جميع العقائد الشاملة، قد قادت إلى إقرار ضمان الحريّة الدينيّة في وثيقة الحقوق الأمريكيّة. إنّ التعديل الأوّل والرابع عشر يهدفان إلى حمايتنا من تكرار تلك الصراعات الدينيّة المريرة عبر حظر تأسيس دين للدولة وعبر تأمين حقّ كلّ طائفة في ممارسة إيمانها»[١٠].

ولكنّ هذا الحقّ بالممارسة الحرّة للمعتقدات لا ينطبق على حالة شهود يهوه، لأنّ انشقاقهم ومعارضتهم يهدد «تعزيز التماسك القومي. إننا نتعامل هنا مع مصلحةٍ لا تندرج تحت هرميّة القيم القانونيّة. إنّ الوحدة القوميّة هي أساس الأمن القومي»[١١]. يؤكّد فرانكفورتر بأنّ الشعور القوميّ الضروريّ الذي يؤكّد على الوحدة القوميّة يتعزز من خلال الشعارات والرموز ـ «إننا نعيش بالشعارات» ـ وأهمّ شعار من بينها هو العَلَم[١٢]. على الرغم من عدم وجود اتفاق حول أفضل الطرق لغرس الوطنيّة في نفوس الأطفال، فإنّ من حقّ المدارس أن تتخذ هذه القرارات دون تدخّلات مفرطة من المحاكم أو من الآباء: «ما تؤكّد عليه سلطة المدارس هو الحقّ بإيقاظ عقول الأطفال لإدراك أهميّة العَلَم، على خلاف ما يغرسه الآباء في عقولهم»[١٣]. في هذه الحالة، تؤيّد المحكمة العليا حقّ غرس الوطنيّة على حساب حقّ ممارسة الأفراد لمعتقداتهم الدينيّة. ستقوم المحكمة العليا بعد ثلاث سنوات بالتراجع عن قرارها في قضيّة «مجلس تعليم ولاية فرجينيا ضدّ بارنيتي»، ولكنّ فرانكفورتر قد نجح في تقديم فكرة أنّ التعديل الأوّل للدستور مصمم ضدّ الخلفيّة التاريخيّة «للصراعات الدينيّة المريرة» غير المحددة، وأنّ الدواء الشافي من ذلك هو تعزيز الوحدة القوميّة.

---

(١٠) *Minersville School District v. Gobitis*, 310 U.S. 586 (1940), p. 593.

(١١) المصدر نفسه، ص٥٩٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص٥٩٦. إنّ القاعدة المطلقة للمجتمع الحرّ تكمن في الرابطة القويّة والشعور المتماسك. ولتعزيز هذا الشعور، تعمل جميع الوكالات ومؤسسات الروح والجسد على جمع تقاليد البشر ونقلها من جيل إلى جيل، ومن ثمّ فإنّها بذلك تخلق استمراريّة للحياة المشتركة الثمينة والتي تشكّل الحضارة. «إننا نعيش بالشعارات». إنّ العَلَم هو رمز وحدتنا القوميّة، والتي تتجاوز كلّ الخلافات الداخليّة، مهما كانت كبيرة، داخل إطار عمل الدستور.

(١٣) المصدر نفسه، ص٥٩٩. إنّ تدخّل المحكمة «لن يكون أقلّ من إعلان دوغما تربويّة ونفسيّة في حقلٍ لا تمتلك المحكمة فيه أيّ اختصاص أو تحكّم». (ص٥٩٨ ـ ٥٩٩).

أما قرار المحكمة العليا الذي رسّخ مقولة توماس جيفرسون الشهيرة «جدار فاصل بين الكنيسة والدولة» فقد كان في قضيّة «إيفرسون ضدّ مجلس التعليم» في ١٩٤٧؛ فقد اعترضت القضيّة على استعمال الأموال العامّة في نيوجرسي لنقل الأطفال إلى المدارس الأبرشيّة. وعلى الرغم من أنّ المحكمة قررت في النهاية السماح بذلك، فإنّ منطقها قد اتجه نحو الناحية الأخرى تماماً. فكما قال القاضي روبرت جاكسون في رأيه المخالف، «في الحقيقة، فإنّ الأصوات الخافتة التي تدافع عن الفصل الذي لا مساومة فيه بين الكنيسة والدولة، تبدو متعارضة تماماً مع خلاصتها التي سمحت بدعم مثل هذا النوع من الخلط في المسألة التعليميّة»[١٤].

أما القاضي هوغو بلاك، فقد كتب رأي الأغلبيّة، مستحضراً نموذج الحروب الدينيّة الأوروبيّة للتأكيد على ضرورة إقامة جدار الفصل هذا:

«لقد عجّت القرون المعاصرة لاستعمار أمريكا والتي سبقتها بالاضطرابات، والاحتراب الأهلي، والاضطهاد، الذي نجم بالدرجة الأكبر عن الأديان والمذاهب المؤسسة التي سعت للحفاظ على تفوّقها وسيادتها الدينيّة والسياسيّة. وبدعم من الحكومات التي ساندتهم في أمكنة وأزمنة مختلفة، اضطهد الكاثوليك البروتستانت، كما اضطهاد البروتستانت الكاثوليك، كما قام البروتستانت من طائفة ما باضطهاد البروتستانت من الطوائف الأخرى، وكذلك فعل الكاثوليك المؤمنون بآراء معيّنة باضطهاد الكاثوليك الذين لم يشاركوهم هذا الإيمان، ومارس جميع هؤلاء الاضطهاد على اليهود بين الفينة والأخرى. وفي تلك الجهود التي بذلتها الطوائف الدينيّة لتتفوّق على أقرانها وتتحالف مع الحكومة، في زمان ومكان معيّنين، تمّ تغريم الرجال والنساء وسجنهم وتعذيبهم بشراسة وقتلهم»[١٥].

يعترف القاضي بلاك بأنّ هذه الأحداث قد تبدو بعيدة بعض الشيء وغير ذات صلة بالسماح لأطفال المدارس الأبرشيّة باستعمال الحافلات العموميّة في نيوجرسي. ووفقاً لبلاك:

---

(١٤) *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, 330 U.S. 1 (1947), p. 19.

(١٥) المصدر نفسه، ص٨ ـ ٩.

«تعكس عبارات التعديل الأوّل للدستور في عقول الأمريكيين الأوائل صورة عقليّة حيّة للظروف والممارسات التي أرادوا القضاء عليها في سبيل الحفاظ على الليبراليّة وعلى الازدهار. ومن المؤكّد بأنّهم لم يبلغوا هذا الهدف بشكل تام ونهائي؛ ولكنّ الأمّة قد تحرّكت بهذا الاتجاه إلى حدّ ما، وربما لا تكون عبارة (إنّ القانون يحترم مؤسسات الدين) معبّرة ومذكّرة للأمريكيين اليوم بالأهوال، والمخاوف، والاضطرابات السياسيّة التي يعرفها الأمريكيون الأوائل، والتي دفعتهم للتعبير عنها في ميثاق الحقوق الأمريكي»[١٦].

على الرغم من أنّ قضيّة نقل طلاب المدارس الأبرشيّة في نيوجرسي لا تستحضر أيّ نوع من العنف، فإنّ استدعاء المشاعر المظلمة للاضطهاد العنيف في القرون الماضية كان مهمّاً، لأنّ التأكيد على السياق الأصلي وعلى أهداف التعديل الأوّل للدستور مهمّ وحاسم في فهم تطبيقاته اليوم؛ والسياقُ الأصلي للتعديل الأوّل كان هو استبدال اضطهاد العالم القديم بنظام آخر للعالم الجديد. لقد كان يتمّ اضطهاد الكاثوليك والكويكرز والمعمدانيين والتمييز ضدّهم في المستعمرات الأمريكيّة، في الوقت الذي كان يُطلب منهم أن يدفعوا الضرائب لبناء الكنائس الرسميّة. يرى بلاك بأنّ جفرسون وماديسون قد أنهيا ذلك العصر بمعارضتهما المبدئيّة لفرض الضرائب في عام ١٧٨٥ لدعم بناء الكنيسة الأسقفيّة في فرجينيا. يعزو بلاك الفضل في تأسيس وثيقة الحقوق إلى جفرسون وماديسون، ومن ثمّ يحاجج بأنّ التعديل الرابع عشر ـ الذي يوسّع من نطاق حظر إقامة دين رسمي للدولة، من الحكومة الفيدراليّة إلى الولايات ـ على صلة وثيقة بالتعديل الأوّل. بهذه الطريقة، يرسم بلاك خطّاً متصلاً يبدأ من الحروب الدينيّة في أوروبا ويمتد إلى تأسيس الكنائس الرسميّة في الولايات المتحدة، ثمّ التعديل الأوّل فالرابع عشر، وينتهي أخيراً بقضيّة طلاب المدارس الأبرشيّة في نيوجرسي ١٩٤٧. يخلص بلاك في رأيه إلى القول: «لقد أقام التعديل الأوّل جداراً فاصلاً بين الدين والدولة، ويجب أن يبقى هذا الجدار عالياً ومنيعاً. لا يمكننا أن نسمح بأدنى انتهاك، ولكنّ نيوجرسي لا تنتهكه في هذه النقطة»[١٧].

(١٦) المصدر نفسه، ص٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص١٨.

إنّ استعمال بلاك لمسألة خطر العنف الديني في قضيّة إيفرسون يُشير إلى أنّه يعترف بأنّ مثل هذا العنف لم يكن بعيداً كما هو بعيد في ذلك الوقت في الولايات المتحدة. لقد كان من الضروريّ أن يستدعي بلاك عنف الماضي، لأنّ معظم الأمريكيين اليوم قد نسوا الخراب الذي تسبب به الدين سابقاً. لم تكن هذه هي المرّة الأولى التي يستحضر فيها بلاك شبح العنف الديني؛ فبعد وقت قصير من تقديمه لتقريره إلى المحكمة العليا في ١٩٣٧، تمّ الكشف عن عضوّية بلاك في جماعة كو.كلوكس كلان، وهو ما تسبب في غضب شعبي واسع. في مقابلة على الراديو كانت تهدف لتوضيح الأمور وحسمها، حوّل بلاك الاتهامات الموجّهة إليه إلى خصومه وحذّر من أنّ معارضته يمكن أن «تولّد أو تنعش الخلافات الدينيّة» التي جاء التعديل الأوّل للدستور لإنهائها[١٨]. وقد علّق هيرالد تريبيون، في صحيفة **نيويورك**، على هذا الخطاب بالقول: «إنّ محاولة السيناتور بلاك لجعل نفسه بطل رواية التسامح وتصوير معارضيه باعتبارهم متعصّبين ربما يكون الكلام الأكثر وقاحةً مما سمعت»[١٩].

لقد اعتبر فيليب هامبرجر بأنّ بلاك كان يحاول في قراره في قضيّة إيفرسون أن يقطع الانتقادات الكاثوليكيّة الموجّهة له بينما يُقيم الأساس الضروري لتأسيس المذهب المطلق من الفصل بين الكنيسة والدولة[٢٠]. وسواء أكان هذا هدف بلاك أم لا، فقد كان لقضيّة إيفرسون تأثير هائل على التفكير القانوني في الشؤون الدينيّة، لا بسبب قرارها النهائي، وإنما بسبب منطقها وأسبابها[٢١]. وفقاً لجيدكس، فـ «مع قضيّة إيفرسون، فإنّ المحكمة العليا قد أشارت بقرارها إلى أنّ ثمّة تحوّلاً ممكناً في العلاقة بين الدولة والكنيسة من التأسيس الفعلي إلى فلسفة قريبة من الفردانيّة العلمانيّة»[٢٢]. قد

---

(١٨) Hugo Black, quoted in: Hamburger, *Separation of Church and State*, p. 430.

(١٩) ورد في: المصدر نفسه، ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٢١) Philip B. Kurland, «The Religion Clauses and the Burger Court,» *Catholic University Law Review*, vol. 34 (1984), p. 7:

«على العموم، تبعت المحكمة حجّة القاضي بلاك في قضيّة إيفرسون ـ قضيّة باصات المدارس ـ بدلاً من هذه الحجّة».

(٢٢) Gedicks, *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence*, p. 20.

يكون جيدكس مُبالغاً في عبارته؛ فبلاك على الأقلّ لم يكن شخصاً علمانيّاً. وكما يوثّق هامبرجر، فإنّ بلاك يمثّل بروتستانتيّة الأمريكيين الأوائل الذين يريدون الفصل بين الدولة والكنيسة بالدرجة الأولى كأداة لمنع الحكومة من دعم المدارس الكاثوليكيّة(٢٣). لقد عبّرت قضيّة إيفرسون عن تحوّل يتعلّق في تأسيس الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة على رؤية أنّ الدين انقسامي بطبيعته إن سُمح له بالتطفّل والحضور في الحيّز العام. لاحقاً تمّ استعمال استلهام بلاك للحروب الدينيّة وشبح العنف الديني من قبل المحكمة العليا في سياق أقرب لما أطلق عليه جيديكس «الفردانيّة العلمانيّة».

بعد سنة واحدة من قضيّة إيفرسون، استعملت المحكمة العليا منطق الفصل نفسه في حظر التعليم الديني الاختياري في مباني المدارس العموميّة. وبينما تمّ تقديم الشكوى في قضيّة «إيفرسون» من أحد البروتستانت المحليين، فإنّ المشتكي في قضيّة مك كولوم ضدّ مجلس التعليم كان ملحداً معارضاً لبرنامج الإرشاد الديني غير الإلزامي في المدارس العموميّة بتشامبيغن، في إلينوي. بعد موافقة الآباء، كان يتمّ السماح للطلبة بالتغيّب عن إحدى الحصص من المنهاج العلماني كلّ الأسبوع؛ وإرسالهم لتلقّي التعاليم الدينيّة البروتستانتيّة أو الكاثوليكيّة أو اليهوديّة بحسب رغبات آبائهم. عندما قامت المحكمة بمنع هذه الممارسة، بدأ العديد من البروتستانت المحليين بإعادة التفكير في تأييدهم للفصل الشامل بين الكنيسة والدولة، منتبهين إلى أين يمكن أن تقودهم الأهداف العلمانيّة(٢٤).

كتب بلاك رأي الأغلبيّة في قضيّة مك كولوم، وفي هذه المرّة، لم يكن بلاك هو من استحضر أسطورة العنف الديني، وإنما العلماني المتشدد فيلكس فرانكفورتر، في رأيه المُساير(*). يُقيم فرانكفورتر تعارضاً بين التأثير الوحدوي للتعليم العلماني والتأثيرات التقسيميّة للدين:

(٢٣) Hamburger, *Separation of Church and State*, pp. 399 - 434.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٤٧٤ ـ ٤٧٨.

(*) الرأي المُساير (Concurring Opinion) هو رأي يتفق مع رأي الأغلبيّة في المحكمة، لكنّه يُضيف مجموعة مختلفة من الأسباب التي تدعم هذا الرأي، وقد يحوي من ثَمَّ على مبررات لم تكن مشمولة في رأي الأغلبيّة، ولكنّ القرار النهائي الذي يدعمه هو نفسه قرار الأغلبيّة. (المترجم).

«إنّ الحصريّة الصارمة للتعليم العلماني في المدارس الحكوميّة كان استجابة لاحتياجات المجتمع الديمقراطي لتعليم أطفاله، على أن تباشر الولاية أداء مهمّتها هذه في مناخ خالٍ من الضغوطات، في واقع يُقاوم الضغوط ويمكن أن تندلع فيه الخلافات والصراعات المريرة بسهولة. إنّ المدارس العامة، بما هي مصممة لتكون عليه، أقوى جهاز يقوم بتعزيز التماسك بين المجتمع الديمقراطي المنسجم، ولا بدّ أن تبقى بعيدة تماماً عن خلافات الطوائف»[٢٥].

إنّ فرانكفورتر قلق من أنّ برنامج شامبيغن سيعزز الوعي بالفروقات الدينيّة بين الطلاب ـ خاصة بالنسبة إلى الطلبة الذين ينتمون إلى طوائف غير راغبة، أو غير قادرة، على تقديم الإرشاد الديني في المدارس ـ في حين أنّ الهدف الرئيس للتعليم العمومي هو تعزيز إحساسنا بمصيرنا المشترك كأمريكيين:

«إنّ ثمّة عواقب تفوق قدرتنا على الحصر؛ وهذه العواقب هي تحديداً العواقب التي يوجّهنا الدستور لمواجهتها عندما يمنع أن تتورّط الحكومة المشتركة للجميع ولو بشكل بريء في الصراعات الدينيّة المدمّرة التي كتبت صفحات سوداء ومريرة، حتى في تاريخ هذا البلد»[٢٦].

سيصبح خطر الصراعات الدينيّة استعارةً مكرورة، يتمّ استعمالها مرّة تلو مرّة في عدد من القضايا المقدّمة إلى المحكمة العليا بخصوص مسائل متعلّقة بالدين. ثمّة حالتان رئيستان بهذا الخصوص تتضمّنان أداء الصلوات في المدارس العموميّة، ويمكن أن تفيدانا هنا كأمثلة. في قضيّة إنجل ضد فيتال

(٢٥) *McCollum v. Board of Education,* 333 U.S. 203 (1948), pp. 216-217.
لاحقاً في معرض استكمال رأيه، يؤكّد فرانكفورتر مرّة أخرى على الوحدة القوميّة في مقابل الانقساميّة الدينيّة: «إنّ المدارس العامّة هي رمز ديمقراطيتنا، وهي أكثر الوسائل انتشاراً لتعزيز مصيرنا المشترك. لا يوجد نشاط تقوم به الدولة يوازي في حيويّته وأهميّته إبقاء القوى الانقساميّة بعيدة عن المدارس لتجنّب حصول التشويش في هذه النقطة الأساسيّة، وهو ما يؤكّد عليه الدستور. «إنّ المبدأ الأمريكي العظيم بالفصل الأبدي» ـ وهي عبارة إليهو روت الشهيرة ـ هو واحد من الأسس الحيويّة التي يقوم عليها نظامنا الدستوريّ لضمان سيادة الوحدة بين شعبنا بدلاً من الانقسامات» (ص٢٣١).

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٢٨. لا يُشير فرانكفورتر إلى أيّ من هذه الصفحات، وعوضاً عن ذلك، يذكر في الهوامش، الآراء المختلفة لـ«أصدقاء المحكمة» المنتمين إلى جماعات دينيّة مختلفة كدليل على الانقساميّة الكامنة في الدين، (هامش ١٩ من رأي فرانكفورتر).

في ١٩٦٢، حظر قرار المحكمة دعم الدولة للصلاة الاختياريّة في مدارس نيويورك بناء على سرديّة الحروب الأهليّة القديمة فيما وراء الأطلسي [في أوروبا]. استشهد هوغو بلاك في رأي الأغلبيّة الذي صاغه بالخلافات حول كتاب الصلاة المشتركة في إنكلترا، والتي «هددت مراراً بزعزعة السلم الاجتماعي في البلد»[٢٧] قبل قرون خلت. إنّ واضعي دستور الولايات المتحدة كانوا «يعرفون حجم المعاناة والألم والصراع المرير الذي يمكن أن يحدث عندما تتصارع المجموعات الدينيّة المتعصّبة ضدّ بعضها للحصول على تأييد الحكومة من الملك، أو الملكة، أو المسؤول الذي يتولّى السلطة مؤقّتاً»[٢٨]. في قضيّة عام ١٩٦٣ «مدرسة منطقة أبينجتون ضدّ شيمب»، تمّ التركيز على التأثير الانقسامي للدين في حظر أداء الصلاة وقراءة الكتاب المقدّس، تحت رعاية المدارس الحكوميّة. وقد كتب القاضيان آرثر جولدبرغ وجون مارشال هارلان في رأيهما المُساير: «إنّ هذه الممارسات لا تقع ضمن أيّة ترتيبات إلزاميّة أو مسموح بها وتضع الدولة بشكل مباشر وصارخ في داخل معمعة الطوائف الدينيّة، وهو الأمر الذي من شأنه تعزيز التأثيرات الانقساميّة، وإضعاف الحريّة، واللتان نهض البند الأوّل من التعديل الأوّل للدستور لمنعهما»[٢٩]. في رأيه المُساير المفصّل في قضيّة أبينجتون، والواقع في ثلاث وسبعين صفحة، كتب القاضي وليام برينان أيضاً بأنّ الممارسات المدرسيّة العباديّة «تهدد بشكل خطير بظهور الشرور الكامنة والمخاوف التي حذّر منها البند التأسيسي للتعديل الأوّل»[٣٠]. على خلاف هوغو بلاك في قضيّة إيفرسون، كان برينان مقتنعاً بأنّ الخطر الآن أعظم مما كان عليه في القرن الثامن عشر، لأنّ الاختلافات الدينيّة قد قادت «إلى مسائل دينيّة مشحونة بشكل كبير في المجتمعات المعاصرة»[٣١]. وفقاً لبرينان، فإنّ التعليم العمومي العلماني تماماً هو الطريق الأمثل للتعامل مع هذه الاختلافات. إنّ وظيفة التعليم العمومي هي «تدريب المواطنين الأمريكيين في مناخ خالٍ من التأثيرات الأبرشيّة محدودة التفكير، والتأثيرات الانقساميّة

---

(٢٧) *Engel v. Vitale,* 370 U.S. 421 (1962), p. 426.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٤٢٩.

(٢٩) *Abington Township School District v. Schempp,* 374 U.S. 203 (1963), p. 307.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٤١.

(٣١) المصدر نفسه.

والانفصاليّة من أيّ نوع كانت؛ مناخ يمكن للأطفال فيه أن يستوعبوا تراثاً تشترك جميع الجماعات والأديان في أمريكا في حمله... إنّ هذا التراث ليس مؤمناً وليس ملحداً، إنما هو ببساطة مدني ووطني»[٣٢]. إنّ الولاء الوطني والموحَّد للولايات المتحدة هو العلاج للتأثيرات الانقساميّة للدين في الحيِّز العام.

في رأيه المُعارض، حذّر القاضي بوتير ستيوارت من أنّ قرار الأغلبيّة في أبينجتون سوف يُنظر إليه «لا باعتبارهِ إدراكاً لحياديّة الدولة، وإنّما باعتباره تأسيساً لدين العلمانيّة»[٣٣]. لقد لاحظ سيتوارت سابقاً في رأيه المعارض في قضيّة إنجل ضدّ فيتال، التاريخ الطويل من المُصادقة على الممارسات الدينيّة في الولايات المتحدة، بما في ذلك حقيقة أنّ المحكمة العليا تفتتح جلساتها بالقول: «ليساعد الربّ هذه المحكمة الموقّرة». في رأيهما المُساير، في قضيّة أبينجتون، تناول جولدبيرغ وهارلان هذا الاعتراض عبر رسم خطّ دقيق يفصل بين الاستدعاء الوطني للربّ والاستدعاء الديني له:

«بالطبع، ليس في هذا القرار الذي توصّلنا إليه أيّ شيء غير متسق مع حقيقة أنّنا نشجّع رسمياً طلاب المدارس والآخرين على التعبير عن حبّهم لبلدنا عبر تلاوة الوثائق التاريخيّة كإعلان الاستقلال والذي يحتوي إحالات إلى الإله، أو عبر إنشاد الأناشيد الرسميّة التي تحتوي على اعتقادات مؤلّفيها الدينيّة بالكائن الأعلى، كما أنه ليس ثمّة شيء غير متسق هنا مع حقيقة أنّ هناك العديد من التمظهرات للإيمان بالإله في حياتنا العامّة. مثل هذه المناسبات الوطنيّة ومراسمها لا تحمل أيّ تشابهٍ حقيقيّ مع الممارسات الدينيّة التي تدعمها الدولة في هذه الحالة»[٣٤].

لم يُقدّم جولدبيرغ وهارلان أيّ سبب يبرر القول بأنّ «الاستدعاء الوطني للإله لا يحمل أيّ تشابه مع الاستدعاء الدينيّ له». ولكن، من الواضح أنّ ما يُميّز بين الدين وغير الدين ليس هو استدعاء الإله، فيمكن استدعاء الإله

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٤٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

في المراسم العموميّة دون أن يعني ذلك أنّ هذه المراسم قد أصبحت دينيّة، شريطة أن تعبّر هذه المراسم عن «الحبّ لبلادنا». إنّ التمييز بين ما هو دين وما ليس ديناً في هذه الحالة لا يعتمد على حضور أو غياب التعبير عن الإيمان بالإله، وإنما على حضور أو غياب التعبير عن الإيمان بالولايات المتحدة الأمريكيّة. فالإله دون أمريكا يمكن أن يكون انقسامياً، أما الإله مع أمريكا فهو يوحّدنا!

إنّ واحدة من أبرز الحالات الّتي عُرضت على المحكمة العليا فيما يختص العلاقة بين الكنيسة والدولة كانت قضيّة ليمون ضدّ كورتزمان في عام ١٩٧١، وهي القضيّة التي أسفرت عن تأسيس المحكمة ما بات يُعرف بـ«اختبار ليمون»، وهو عبارة عن ثلاثة معايير لا بدّ أن تتحقق في أيّ نشاط قانوني يتعلّق بالدين[٣٥]. لقد كانت هذه المعايير الثلاثة مستقاة من قرارات المحكمة السابقة، كما أنها حملت بصمات القرارات التي تمّ اتخاذها منذ قضيّة إيفرسون، والتي قامت على افتراض أنّ الدين يحمل في طيّاته تأثيرات انقساميّة وقوى عنيفة حين يُسمح له بالحضور داخل الحيّز العام. تضمّنت قضيّة ليمون استعمال الأموال العامّة في رودآيلاند وبنسلفانيا لزيادة رواتب المعلّمين في المدارس غير العامّة، والتي كانت في معظمها مدارس كاثوليكيّة. كتب رئيس المحكمة العليا آنذاك، وارن برجر رأي الأغلبيّة، معرباً عن قلقه من أنّ مثل هذه البرامج الحكوميّة تنطوي على «إمكانيّة التسبب بحدوث انقسامات سياسيّة»، لأنّ كلاً من المؤيّدين والمعارضين سيسعون إلى حشد المرشّحين والأصوات لدعم قضيّتهم:

«إنّ النقاشات السياسيّة العاديّة والانقسامات الملازمة لها، مهما كانت درجة قوّتها وتحزّب أطرافها، أمرٌ طبيعي ومظهر صحّي لنظامنا الديمقراطي في الحكم، ولكنّ الانقسامات السياسيّة حول الأمور الدينيّة كانت دوماً أحد الشرور الخطيرة التي كان التعديل الأوّل للدستور يهدف لحمايتنا منها... إنّ الكمون الانقسامي لمثل هذه الصراعات يمثّل خطراً على مسار العمليّة

(٣٥) «أوّلاً، يجب أن يكون للقانون هدف علماني مشروع؛ ثانياً، يجب ألا يكون مبدأ القانون وتأثيره مُعَوِّقاً ولا داعماً للدين... أخيراً، يجب ألا يعزز القانون «التورّط المفرط للحكومة في الدين»
Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971), pp. 612-613.

السياسيّة الطبيعي. . . إنّ تاريخ العديد من البلدان يشهد على مدى الأخطار الناجمة عن تدخّل الدين في الحيّز السياسيّ، أو تدخّل القوى السياسيّة في الممارسات الدينيّة والاعتقاديّة المشروعة والحرّة»(٣٦).

هنا، يُعيد برجر اقتباس مقالة نُشرت عام ١٩٦٩ في دوريّة هارفرد للقانون، والتي كتبها بول فرويند Paul Freund بعنوان «**الدعم العمومي للمدارس الأبرشيّة**»(٣٧). كان القاضي هارلان قد اقتبس من هذه المقالة في سياق تحذيره من أخطار الخلافات الدينيّة في قضيّة «والتز ضدّ لجنة الضرائب» في عام ١٩٧٠(٣٨). في تلك المقالة، يدافع فرويند عن رؤية تُقيّد هذا النوع من المساعدات التي يُمكن أن تُعطى للمدارس الأبرشيّة. إنّ الاختيار بين السماح بهذا النوع من المساعدات أو منعها، هو اختيار بين ترك القضيّة للعمليّة السياسيّة أو نزع فتيلها مسبقاً. يقول فرويند إننا عادة ما نميل إلى ترك «هذا النوع من القضايا الواقعة في المناطق الرماديّة» للعمليّة السياسيّة. على أنّ المسائل الدينيّة تحمل أخطاراً فريدة من نوعها: «على الرغم من أنّ القضايا الدستوريّة القانونيّة الكبرى لا يمكن أن تُحلّ إلا حين يتمّ حلّ هذا النوع من القضايا بشكل صحيح، فإننا حين نكون بين خياريْ

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦٢٢.

(٣٧) Paul A. Freund, «Public Aid to Parochial Schools,» *Harvard Law Review*, vol. 82, no. 8 (June 1969), pp. 1680 - 1692.

إنّ الجملة الأولى التي اقتبستها من نقاش برجر تبدو إعادة صياغة لنصّ فرويند في ص١٦٩٢: «في حين أنّ النقاش والاختلاف السياسي في العادة مسألة صحيّة للوصول إلى تكيّفات مناسبة، فإنّ الانقسام السياسي على أسس دينيّة هو واحد من الشرور الأساسيّة التي أراد التعديل الدستوري الأوّل إحباطها».

(٣٨) في رأيه المُساير في قضيّة والتز، يقول هارلان: «إنّ ما هو على المحكّ هنا هو سياسة منع الحكومة من التورّط إلى هذه الدرجة في الحياة الدينيّة، فكما يُعلّمنا التاريخ، فإنّ هذا يجعلنا عُرضة للصراع والاضطراب السياسيّ وصولاً إلى نقطة الانهيار. وصحيحٌ أنّ هذه المفاهيم مشمولة في البند المتعلّق بالدين، إلا أنّها قد لا تكون كافية لحلّ جميع القضايا المندرجة تحت التعديل الدستوري الأوّل. فكما أشار البروفيسور فرويند في المساعدات المقدّمة للمدارس الأبرشيّة، 82 Harv. L. Rev. 1680 (1969). فإنّ التورّط الحكومي ولو بشكل حيادي قد يؤدّي إن كان مباشراً إلى توليد حالة من تسييس الدين. إذاً، وكما ذكر رأي رئيس المحكمة العليا، فإنّ الجماعات الدينيّة تمثّل حتماً وجهات نظر معيّنة وتؤكّد عليها في المجال السياسي، كما هي الحال في النقاش الدائم حول تنظيم النسل وقوانين الإجهاض. إنّ التاريخ ينبّهنا لضرورة تجنّب الانقسام السياسي على أسس طائفيّة ودينيّة.
(*Walz v. Tax Commission of the City of New York*, 397 U.S. 664 [1970], 695).

ترك الأمر معلّقاً على المعارك السياسيّة الدائمة، مفتوحةِ النهاية، وقرارات ملزمة كالتي تمتلكها المحكمة، فإنني سأختار الثاني فيما يتعلّق بمجال الربّ والقيصر، وفيما يتعلّق بشؤون المال العام»[٣٩].

يتناول فرويند في مقالته طبيعة مذهب حياديّة الحكومة تجاه الدين، والذي تبنّته المحكمة وأعلنته منذ قضيّة إيفرسون. يُقارن فرويند بين القرار الأخير في قضيّة شهود يهوه (مجلس التعليم في فرجينيا الغربيّة ضدّ بارنيتي ١٩٤٣) حيث تمّ إعفاؤهم من المشاركة في قسم الولاء، وبين نجاح الموحّدين unitarians [طائفة مسيحيّة تؤمن بوحدانيّة الله وترفض التثليث] في قضيّة أينجتون في حظر أداء الصلوات وتلاوة الكتاب المقدّس في المدارس العموميّة. قد يفترض المرء بأنّ الحياديّة تتطلّب تعاملاً متساوياً للموحّدين وشهود يهوه على السواء. ولكن ليس في هذه الحالة، يقول فرويند. لقد نجح الموحدون في حظر التعبّد والصلاة من جميع المدارس الحكوميّة، بينما لم ينجح شهود يهوه سوى في إعفاء أنفسهم من المشاركة في تحيّة العَلَم. استمرّت تحيّة العلم في المدارس الحكوميّة، على الرغم من أنّ شهود يهوه قد اعتبروا أداء قسم الولاء للعلم أمراً «غير مقبول، على الأقل، وذا طبيعة دينيّة»[٤٠]، كما وجد ذلك الموحدون في صلاة الرب. يرى فرويند بأنّ هذا الاختلاف في الطريقة التي تعاملت بها المحكمة العليا مع الموحّدين وشهود يهوه مناسبٌ تماماً: «لماذا؟ لأنّ الرؤية السائدة والمهيمنة عن الدين تصنّف تحيّة العلَم باعتبارها ممارسة علمانيّة، على خلاف التعريف الهرطقي للطابع العبادي لهذه الممارسة كما رأى شهود يهوه. إنّ الحياديّة إذاً لا تُعطي نفس القيمة للآراء الطائفيّة والمذهبيّة المختلفة حول ما يُعتبر قانونيّاً ممارسات دينيّة»[٤١]. كما أن فرويند يرفض بالدرجة نفسها القول بأنّ العلمانيّة تشكّل ديناً في حدّ ذاتها. فهذه، كما يقول، مجرّد «استعارة»، و«لعب بالكلمات وتشخيص ذاتويّ مشابه لرؤية شهود يهوه حول تحيّة العلم، والتي لا تتحكّم بتعريف الدين»[٤٢].

---

(٣٩) Freund, «Public Aid to Parochial Schools,» p. 1692.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٦٨٦.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٦٩٠.

على أنّ فروِيند لا يُقدّم تعريفاً للدين؛ كما أن أيّاً من الحالات التي تناولتها المحكمة العليا لم تقدّم تعريفاً للدين. على الرغم من ذلك، فإنّ فروِيند يعتمد على «الرؤية السائدة والمهيمنة للدين» كمعيار لمعارضة «التعريف الهرطقي» لشهود يهوه. إنّ التميز بين الدين والوطنيّة، بما في ذلك المراسم الوطنيّة، كقسم الولاء، التي تتضمّن استدعاء الإله، أمرٌ حاسم لهذه الرؤية المهيمنة؛ كما هي الحال عند جولدبيرغ وهارلان أيضاً. إنّ فروِيند محقّ بالقول إنّ ثمّة رؤية مهيمنة وسائدة للدين تتسق مع ما كانت الشخصيات التنويريّة، كماديسون، تفكّر به حين ارتأت كتابة التعديل الأوّل. ولكنّ فروِيند لا يتوقّف للتفكير في أنّ الرؤية الوظيفيّة للدين عند شهود يهوه قد تكون أكثر اتساقاً مع الحقائق العمليّة الإمبريقيّة. إن كان تعريف الدين أمراً خاضعاً للنقاش والتحليل، فإنّ بإمكان شهود يهوه أن يستحضروا العديد من الشخصيات العلميّة مثل كارلتون هايس للدفاع عن فكرتهم القائلة بأنّ القوميّة تعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها الدين. لا يُقدّم فروِيند أيّ دفاع عن الرؤية السائدة والمهيمنة للدين سوى بالقول أنّها سائدة ومهيمنة. في قضيّة الموحّدين، فلا بدّ من حمايتهم من التعرّض للصلاة للربّ، حتى لو كانوا هم الأقليّة الصغيرة في المدرسة، حيث يرغب الآخرون، وهم الأغلبيّة، بالصلاة العموميّة. أما في حالة قضيّة شهود يهوه، فإنّ حقيقة كونهم أقليّة تُستعمل لتصوير اعتراضاتهم على وثنيّة عبادة العلم على أنّها ذاتويّة وهرطقيّة. إنّ الدين هو عالم الآراء الذاتيّة المحضة، وهكذا، فإنّ على القانون أن يحافظ على الحياد بين الموحدين والإنجيليّين وترك مسائل الصلاة للحيّز الخاص. ولكنّ تعريف الدين تعريف أرثوذكسي ثابت لا يتغيّر، وهو جزء من طبيعة الأشياء!

ليس من قبيل المصادفة أن يكونَ تعريف الدين في الرؤية الكونيّة للفردانيّة العلمانيّة تعريفاً سلبيّاً ولكنّه لا ينفصم عن الوطنيّة. يظهر الدين باعتباره الأنا الأخرى للدولة القوميّة الليبراليّة؛ إنّ الدين ـ أو بالأدق، الدين في المجال العام ـ هو ما تحمينا الدولة القوميّة الليبراليّة منه. يُعرّف الدين باعتباره آراء ذاتيّة محضة، دون أن يمثل قاعدة عقلانيّة يمكن حلّ الخلافات بناءً عليها. ومن ثمّ فإنّ الدين بطبيعته انقساميّ وخطير. ما يوحّدنا هو الدولة القوميّة. في المجال العام، لا دور لهوياتنا سواء أكنا من شهود يهوه أم كنّا

موحدين أو كاثوليك أو ملحدين. جميعنا أمريكيون، وهدف الممارسات التقديسيّة هو غرس حبّ البلاد والوحدة، وليس الانقسام. ومثل هذه الممارسات ليست ديناً بالطبع! يتمّ تعريف الوطنيّة في هذه الرؤية الكونيّة كمقابل للدين العمومي. إنّ السماح بالقول بأنّ الوطنيّة يمكن أن تكون نوعاً من الدين أمرٌ يهدد الأساس الذي يقوم عليه نظامنا الاجتماعي. إنّ الدين ينتمي إلى حيّز الآراء الخاصّة؛ أما الوطنيّة فإنّها تنتمي إلى حيّز الحقائق العامة. يجب حماية المنشقّين من الأرثوذكسيّة الدينيّة من الدين؛ أما المنشقّون من الأرثوذكسيّة الوطنيّة فيمكن التسامح معهم ولكن لا يمكن السماح لهم بالتدخّل في عمليّة غرس حبّ الوطن في نفوس المواطنين[٤٣].

لقد استمرّ استدعاء أسطورة العنف الديني في قضايا المحكمة العليا حول الدين ـ بما في ذلك القاضي ستيفين بريير[٤٤]، وديفيد سوتر[٤٥] وساندرا

(٤٣) يحاجج العالِم القانوني وليام مارشال بأنّ الاعتراف بالتشابهات بين القوميّة والدين يعزز ويُقوّي قضيّة فرض ضوابط أكبر على الدين في المجال العام: «إنّ العلاقة الفريدة للدين بالمخاوف الإنسانيّة العميقة تُشير إلى أنّ الدين يحمل قدرة على التقلّب والاضطراب لا تمتلكها الأيديولوجيات العلمانيّة. علاوة على ذلك، فإنّ الحجّة القائلة بأنّ هناك مخاوف خاصّة يحملها الدين حين يتورّط في السياسة تدعمها، ولا تضعفها، حقيقة إدراكنا أنّ القوميّة أيضاً قد تحمل درجات من التعصّب والاضطهاد. إنّ القوميّة تقترب من الدين في قدرتها على الحفاظ على حماسة أتباعها، ومن ثمّ فإنّ إبقاء الدين بعيداً عن المجال السياسي سيضمن ألا تشتبك هاتان القوّتان أو تشتركا لتزيدا من درجة هذه المخاوف والمخاطر. انظر:

William P. Marshall, «The Other Side of Religion,» *Hastings Law Journal*, vol. 44 (April 1993), p. 859, note 80.

إنّ افتراض أنّ القوميّة علمانيّة، على الرغم من حقيقة شبهها بالدين، يؤكّد أنّ مارشال يتعامل مع القوميّة كمُعطى. فببساطة، يتمّ التعامل مع القوميّة باعتبارها جزءاً من طبيعة الأشياء، وبأنّه من الواضح أنّه لا متسع في الحيّز العام لأكثر من أيديولوجيا كلّية وعنيفة واحدة. إنّ مقالة مارشال، كما يقول، هي محاولة للبحث «في ما إذا كان ثمّة شيء في طبيعة الدين نفسه يُبرر القيود الخاصّة المفروضة عليه» (ص٨٤٤). وعلى الرغم من أنّه لا يُقدّم أيّ تعريف للدين، فإنه يتكئ بشكل كبير على حجّة رودولف أوتو بأنّ الدين هو استجابة الإنسان الخائفة في مواجهته مع السر الجاذب والمثير للرهبة: «لأنّ الخوف هو الدافع الأساسي للقبول بالإيمان، فالمؤمن قد يضطّرب لأيّ إشارة تقول بأنّ اعتناقه لنظام إيمان معيّن قد يكون خاطئاً»، (ص٨٥٨). وهذا يؤيّد ضرورة إبقاء الدين خارج الحيّز العام.

(٤٤) كتب القاضي بريير رأياً معارضاً منفصلاً في قضيّة زيلمان ضد سيمونز هاريس *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 U.S. 639 (2002)، كما يقول: «للتأكيد على خطر التمويل العمومي للبرامج التي تشكّل انقسامات اجتماعيّة على أساس ديني. إنني أقوم بذلك لأنني أعتقد بأنّ البند التأسيسي قد وُضع لحماية النسيج الاجتماعي الوطني من الصراعات الدينيّة التي تواجه عوائق تحول دول إنجازها بسبب هذه البرامج المدرسيّة».

داي كونور[٤٦] - ولكنّ الأمثلة التي أوردناها كافية. ليس هدفي هنا هو تقديم رؤية شاملة لتعامل المحكمة العليا القضائيّ مع الدين، كما أنني لا أهدف إلى استعراض بعض الاستثناءات في قرارات المحكمة العليا في هذا النوع من القضايا. إنني بالعموم أجد بأنّ الفصل بين الكنيسة والدولة أمرٌ جيّد لأسباب عديدة، بعضها لاهوتيّ. إنّ هدفي هنا هو التركيز على بعض الطرق المؤثّرة التي تمّ استعمال أسطورة العنف الديني بها لتشكيل المجتمع الأمريكي. لقد وُجدت أسطورة العنف الديني مفيدةً لإنهاء أنواع معيّنة من الممارسات، على سبيل المثال، الصلوات في المدارس العموميّة والدعم العمومي للمدارس الأبرشيّة. ولكنّ الأسطورة كانت لها قدرة على توليد ودعم سياسات وأفكار عديدة؛ فهي تساعد في تدعيم أهميّة الإخلاص المطلق للدولة القوميّة.

ربما يكون أكثر ما هو جدير بالملاحظة حول أسطورة العنف الديني في

---

(٤٥) كتب القاضي سوتر رأي الأغلبيّة في منع عرض الوصايا العشر في جلسات المحكمة،

McCreary County et al. v. American Civil Liberties Union of Kentucky et al., 545 U.S. 844 (2005).

وقال: «نظراً إلى الإشكالات التأويليّة المتعددة، فإنّ مبدأ الحياد قد أثبت صوابيّته: لا يُمكن للمحكمة أن تميل إلى دين دون آخر، أو للدين على حساب غير الدين، إنّ حريّة اختيار الدين حقّ مضمون للأفراد تحت بند حريّة الممارسة. لقد كان هذا المبدأ مفيداً، تحديداً لأنّه يستجيب لأحد المخاوف الكبرى التي حفّزت على تبنّي بند الدين في التعديل الأوّل. لقد أراد المشرّعون والمواطنون في ذلك الوقت، لا أن يحموا حريّة الضمير الشخصيّة في المسائل الدينيّة وحسب،

Wallace v. Jaffreem 472 U.S., at 52-54, and note 38.

وإنّما حماية المجتمع من الانقسام المدني الذي يحدث عندما تميل الحكومة إلى صالح أحد الأطراف الدينيّة، ولا شيء يُمكن أن يُثير الاضطراب في المجتمع مثل هذا، وهي فكرة لا تحتاج إلى شرح لأحفاد الإنكليز البيوريتان والفرسان (أو لأحفاد البيوريتان والمعمدانيين في ماساشوستس). على سبيل المثال:

Everson, supra, at 8.

(«إنّ جزءاً كبيراً من المستوطنين الأوائل لهذا البلد قد جاؤوا من أوروبا هرباً [من الاضطهاد الديني]»). إنّ وعي هذا الماضي قد قاد حكومتنا لمبدأ الحياد باعتباره هدفاً للبند التأسيسي.

(٤٦) الرأي المساير للقاضي أوكونور في المصدر نفسه: «قد تختلف العقول في كيفيّة تطبيق البنود القانونيّة حول الدين على القضايا المختلفة. ولكنّ الهدف من هذه البنود واضح: تطبيق خطّة الآباء المؤسسين للحفاظ على الحريّة الدينيّة إلى أقصى درجة ممكنة في مجتمع تعددي. وعبر تطبيق هذه البنود، تبقى المسألة الدينيّة منوطة بضمير الأفراد، لا بالمسؤولين البيروقراطيين. في الوقت الذي نرى فيه بأمّ أعيننا النتائج العنيفة المترتّبة على إقامة سلطة دينيّة من قبل الحكومة، فإنّ على الأمريكيّين أن يعتبروا أنفسهم محظوظين: فعنايتنا بالحدود التي وضعها الدستور قد حمتنا من مثل هذه المتاعب، وسمحت للممارسة الدينيّة أن تزدهر في الحيّز الخاص».

جهاز القضاء الأمريكي هو حقيقة أنّ الأسطورة قد وُجدت مفيدة في وقت كانت الولايات المتحدة فيه أبعد ما تكون فيه من خطر العنف الذي تحذّر هذه الأسطورة منه. هل كانت المحكمة العليا في عام ١٩٧١ قلقة فعلاً من أن تقوم فرقة مشيخيّة غاضبة في رود آيلاند بمهاجمة مدرسة أجنيس الابتدائيّة وإطلاق النار على مدرّس العلوم الاجتماعيّة وسط عرضه لصور جبل راشمور [الجبل الذي يحمل النصب التذكاري المحفور في الحجر لوجوه أربعة رؤساء أمريكيين]؟ كانت الأمّة في ذلك الوقت قد انتخبت أوّل رئيس كاثوليكي [جون كينيدي]، وعلى الرغم من أنّ الشكوك بعمالة الكاثوليك لعاهل أجنبي ـ البابا ـ لم تكن غائبة تماماً، إلا أنّها كانت ضعيفة جداً. على الرغم من التحذيرات الرهيبة من الطبيعة المتقلّبة والاهتياجيّة للقضايا التي بين يديهم، فإنّ أحداً من المحكمة العليا لم يكن قادراً على الإشارة إلى أية اضطرابات فعليّة تهدد السلام خلال القرنين الماضيين على الأقلّ. لقد مررت الهيئات التشريعيّة في رود آيلاند وبنسلفانيا التشريعات المخالفة قبل سنوات من قضيّة «ليمون ضدّ كورتزمان»، دون أن يتسبب ذلك بأي عنف ظاهر مختلف عن أي حالة تمويل متعلّقة بالطرق السريعة أو الرعاية الصحيّة.

من المؤكّد بأنّ المحكمة العليا لم تكن تمتلك رأياً موحّداً في هذه القضايا، فلم يتمّ اتخاذ أيّ من القرارات السابقة بالإجماع، فقد كانت قرارات المحكمة العليا فيما يتعلّق ببند الدين محلّ خلاف بشكل واضح، بل وقام عدد من القضاة بمساءلة استعمال قصص القرون القديمة حول الانقسامات الدينيّة. في قضيّة «إجيلار ضدّ فيلتون» (١٩٨٥)، حكمت المحكمة العليا ضدّ استعمال البند الأوّل من التمويل الحكومي للبرامج التعليميّة الإضافيّة غير الطائفيّة للأطفال من العائلات ذات الدخل المحدود، وهي برامج كان ينظّمها مدرسو المدارس العموميّة وكانت تُدرّس في صفوف المدارس الأبرشيّة. مرّة أخرى، يكتب القاضي برينان رأي الأغلبيّة محذّراً من «خطر الانقسامات السياسيّة على أسس دينيّة»[٤٧]. في معارضته كتب القاضي وارن برجر:

(٤٧) *Aguilar v. Felton,* 473 U.S. 402 (1985), p. 414.

نقضت المحكمة العليا هذا القرار في:

Agostini v. Felton, 521 U.S. 203 (1997).

«تحت شعار حماية الأمريكيين من شرور الكنائس المؤسسة كتلك التي كانت قائمة في القرن الثامن عشر والقرون القديمة، فإنّ قرار اليوم سيمنع عدداً كبيراً جداً من طلاب المدارس الذين يحتاجون إلى التعليم الإضافي الذي يتمّ تمويله تحت البند الأوّل... إنّ ما هو مقلق بشأن النتائج التي توصّلت إليها المحكمة اليوم، في وجه الكلفة الإنسانيّة التي تنشأ عن هذا القرار، لم تحاول المحكمة حتى أن تحدد ماهيّة الخطر الذي يهدد الحريات الدينيّة بسبب البند الأوّل... إنّ القرار مُحاط بالمخاوف الارتيابيّة من أنّ رئيس أساقفة كانتربري أو أسقف روما يقفان وراء هذه البرامج التي هي برامج حيويّة لطلاب مدارس هذه الأمّة بقدر أهميّة وحيويّة توفّر الكتب التدريسيّة لهم»[٤٨].

كما عارضت القاضية ساندرا داي كونور والقاضي وليام رينكويست هذا القرار، وكتبا: «إنّ اعتماد المحكمة على إمكانيّة نشوب الانقسام الديني كدليل هو ربط لا مبرر له وغير مقنع. إنّ هناك القليل من الدعم المسجّل للمواقف الخلافيّة التي أشعلها برنامج البند الأوّل لمدينة نيويورك، باستثناء هذه الدعوى»[٤٩].

ما تُشير إليه هذه الآراء المعارضة هو أنّ استعمال المحكمة العليا لأسطورة العنف الديني لم يكن أبداً استجابة لحقائق عمليّة إمبريقيّة بقدر ما كان سرديّة مفيدة تمّ إنتاجها واستعمالها للمساعدة في إنتاج إجماع حول جملة من التغيرات في النظام الاجتماعي الأمريكي. لقد ساعدت القصص حول الأخطار والانقسامية الكامنة في الدين في تسهيل التحوّل من الجماعانيّة (Communitarianism) الدينيّة السائدة إلى الرؤية الفردانيّة (Individualism) العلمانيّة السائدة في الجهاز القضائي والثقافة الأمريكيّة. لا يعني إدراك هذا التحوّل الحنين والنوستالجيا إلى النظام الحاكم القديم. في الرؤية القديمة، كان الدين هو الرباط الذي يحافظ على تماسك الأمّة. إنّ تجنيد الكنائس لدعم القوميّة الأمريكيّة هو في وجهة نظري أمرٌ إشكاليّ. على أنّ التحوّل نحو الرؤية الجديدة التي تتماسك بها الأمّة حول الولاء للأمّة نفسها وفي

---

(٤٨) Burger in: *Aguilar v. Felton*, pp. 419 - 420.

(٤٩) أوكونور ورينكويست، في: المصدر نفسه، ص٤٢٩.

مواجهة الأديان العموميّة الانقساميّة هو إشكاليّ أيضاً، بقدر ما تقوم بشكل غير عادل بتهميش الأصوات الموصوفة بالدينيّة من الخطاب العمومي، في الوقت الذي تقوم بتدعيم وتعزيز الدين العلماني للقوميّة الأمريكيّة.

الغرب وبقيّة العالم

إضافة إلى استعمالاتها في تشكيل وصياغة السياسات المحليّة، كانت أسطورة العنف الديني مفيدة في تشكيل وصياغة المواقف الغربيّة تجاه المجتمعات غير الغربيّة. إنّ هذا صحيح اليوم بدرجة كبيرة فيما يتعلّق بالمجتمعات المسلمة، حيث يُقال دوماً بأنّ المجتمعات المسلمة تنزع على وجه الخصوص إلى العنف، وتحديداً لأنّها لم تتعلّم بعد فصل الدين العنيف بطبيعته عن السياسة. إنّ أسطورة العنف الديني هي شكل من أشكال الخطاب الاستشراقي الذي يساعد في تعزيز الثنائيّة بين الغرب العقلاني والآخر؛ الثقافات الأكثر جهلاً ـ المسلمين خاصّةً ـ والأكثر تخلّفاً.

يُعدّ برنارد لويس من جامعة برينستون، أحد أبرز العلماء وأوسعهم تأثيراً في العلاقات الغربيّة ـ الإسلاميّة منذ السبعينيات. لقد وُصف لويس بأنّه «ربما يكون صاحب التأثير الفكري الأكبر الكامن وراء غزو العراق»[(٥٠)]. لقد اعترف نائب الرئيس ديك تشيني بتأثير لويس وثمّن مقالته التي نُشرت في ١٩٩٠ «**جذور الغضب الإسلامي**»، باعتبارها تنبّؤاً مبكّراً بأحداث الإرهاب التي تلت ذلك الوقت[(٥١)]. في هذه المقالة تمّ سكّ مصطلح «صدام الحضارات» الذي اشتهر لاحقاً مع صامويل هانتنغتون. قُدّمت المحاضرة في سلسلة محاضرات جيفرسون في الإنسانيات، وهي أعلى شرف يمكن أن تمنحه الحكومة الأمريكيّة للعلماء في الحقول الإنسانيّة. بدأ لويس محاضرته بالاقتباس من توماس جيفرسون بأنّه «في قضايا الدين، فإنّ (حكمة الحكومة المدنيّة) لا بدّ أن يتمّ عكسها ولا بدّ أن نقول عوضاً عنها: متفرّقين،

---

(٥٠) Jacob Weisberg, «Party of Defeat,» *Slate* (14 March 2007), <http://www.slate.com/id/2161800> (accessed 13 June 2008).

(٥١) «Vice President's Remarks at the World Affairs Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis,» <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html> (accessed 13 June 2008).

سنتمكن من الصمود. متحدين، سنسقط»[٥٢]. بعبارة أخرى، فإنّ أفضل طريقة للحفاظ على وحدة الحكومة هي بالسماح للاختلافات الدينيّة أن تزدهر بعيداً عن الدولة. من ثمّ يقدّم لويس ملاحظته بأنّ مواقف المسلمين تجاه الغرب تقف على النقيض من الحكمة التي اكتسبها الغرب بخصوص الدين. وفقاً للويس، تأتي هذه الحكمة من تمييز المسيح بين ما ينتمي للربّ وما ينتمي للقيصر، والأهمّ من ذلك طبعاً هو تجربة الحروب الدينيّة:

«لدى المسلمين أيضاً خلافاتهم الدينيّة، ولكنّ شيئاً منها لم يقترب من ضراوة الصراعات المسيحيّة بين البروتستانت والكاثوليك، والتي دمّرت أوروبا المسيحيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وقادت المسيحيين اليائسين في النهاية إلى تطوير مذهب فصل الدين عن الدولة. وعبر حرمان المؤسسات الدينيّة فقط من امتلاك السلطة الإكراهيّة، تمكّن العالم المسيحي من كبح التعصّب القاتل والاضطهاد الذي واجه به أتباعُ المذاهب مخالفيهم، وأتباعَ الأديان الأخرى»[٥٣].

لم يعش العالم الإسلامي مثل هذه التجربة المدمّرة، وهذا من حسن حظّه من جهة، ولكن النتائج المترتّبة على ذلك كانت أنّ المسلمين لم يتعلّموا كيف يتذوّقون نعمة العلمانيّة؛ والنتيجة الحاليّة لذلك هي صراع الحضارات بين الغرب العلماني والعالم الإسلامي الذي لم يستطع الالتزام بفصل الدين عن السياسة.

لقد صاغ لويس هذا الصدام بصورة ثنويّة بين حضارتين متقابلتين تقف كلّ واحدة منهما مستقلّة بإزاء الأخرى. مثل جميع الأديان، يقول لويس، فإنّ الإسلام قد مرّ بفترات كان يُلهم فيها أتباعه بالكراهية والعنف. من سوء حظّنا، فإنّ هذا هو الحاضر في هذه المرحلة، ومعظم هذه الكراهية موجّهة ضدّنا. في بعض الأحيان، تذهب هذه العدائيّة والكراهية إلى ما هو أبعد من بعض الأفعال والسياسات وتُصبح «رفضاً للحضارة الغربيّة ككل»[٥٤]. وعلى

---

(٥٢) Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage,» *Atlantic Monthly* (September 1990), p. 1. The page numbers refer to the online version, <http://www.theatlantic.com/doc/print/199009/muslim-rage> (accessed 31 May 2008).

(٥٣) المصدر نفسه، ص١ و١١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٢.

الرغم من أنّ الصراع بين الإسلام والمسيحيّة قد بدأ قبل قرون، فإنّه قد وصل إلى نقطة الغليان في نهايات القرن العشرين. يصف لويس ذلك باعتباره ردّ فعل على سلسلة من الإهانات التي عانى منها «المسلم»: فأوّلاً، خسر سيطرته على العالم لحساب روسيا والغرب؛ وثانياً، خسر سلطته في بلاده لحساب الأفكار والحكّام الأجنبيين؛ وثالثاً، خسر سيادته في بيته مع تحرر المرأة وتمرّد الأطفال. والنتيجة كانت هي «اندلاع غضبه ضدّ هذه القوى الغريبة، والغامضة، والكافرة»[٥٥].

في البداية، لم يكن هذا الغضب موجّهاً إلى الولايات المتحدّة. بعد الحرب العالميّة الثانية، جلبت صناعة النفط الأمريكيين إلى أراضي المسلمين، وبدأت الأسواق بجلب المنتجات الماديّة والثقافيّة الأمريكيّة، ولكن غالباً ما كان يُنظر إلى الولايات المتحدة باحترام:

«ثمّ حصل التغير الكبير عندما سعى قادة الصحوة الإسلاميّة الواسعة لتعريف أعدائهم على أنّهم أعداء الله، وأعطوهم (سكناً محليّاً واسماً) في نصف الكرة الغربي. فجأة، أو هكذا بدا الأمر، أصبحت أمريكا العدو الرئيس، والتجسيد الحيّ للشيطان، والخصم الشرير لكلّ ما هو خيّر، وتحديداً خصم الإسلام والمسلمين»[٥٦].

يبدو هنا بأنّ السبب المباشر للصدام هو «الصحوة الدينيّة» في العالم الإسلامي. يعنون لويس القسم التالي من المقالة بـ «بعض الاتهامات المشابهة»، ويتناول فيه بعض الأسباب الأخرى، ولكنّه ينتهي إلى إنكارها جميعاً باعتبارها ثانويّة وسطحيّة. لقد وفّرت الفلسفات الأوروبيّة مبررات ومنافذ لعداء أمريكا، ولكنّها لم تتسبب بذلك. إنّ دعم الولايات المتحدة لإسرائيل هو أحد العوامل، ولكنّ الدعم السوفياتي المبكّر لإسرائيل لم يتسبب بظهور مثل هذه الكراهية. كما أن دعم الولايات المتحدة للأنظمة القمعيّة في العالم الإسلامي هو سبب وجيه أيضاً، ولكنّ مثل هذا الدعم كان «محدوداً في مداه وفي فعاليّته؛ كما أظهرت حالة الشاه»[٥٧]. في مواجهة

(٥٥) المصدر نفسه، ص٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٥ ـ ٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٧.

اتهامنا بالتمييز على أساس الجنس، وبالعنصريّة، وبالإمبرياليّة، وبالبطريركيّة، والعبوديّة، والطغيان، والاستغلال، يقول لويس: «ليس أمامنا سوى أن نعترف بالذنب؛ لا باعتبارنا أمريكيين، ولا باعتبارنا غربيين، بل باعتبارنا كائنات بشريّة»[٥٨]، ذلك أنّ جميع البشر عبر التاريخ قد فعلوا هذه الأشياء. بالتأكيد، فإنّ الولايات المتحدة والغرب مختلفون فقط لأنّهم يحاولون علاج هذه العلل التاريخيّة: «من الواضح أنّ ثمّة أسباب أعمق من هذه المظالم المذكورة، وهي أسباب أكثر وأهمّ وأعمق وقادرة على تحويل حالة عدم الاتفاق إلى مشكلة وجعل كلّ مشكلة غير قابلة للحلّ»[٥٩]. أما هذه الأسباب الأعمق فهي الرؤية الكونيّة للمسلمين. تتحوّل المواجهة، كما يقول لويس، إلى مواجهة عميقة وصريحة وواعية ضدّ العلمانيّة، وحرب غير واعية ضدّ الحداثة:

«أظنه قد غدا واضحاً بأننا نواجه حركة ومزاجاً يتجاوز مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تمثّلها. إنّ هذا ليس سوى صدام بين الحضارات ـ الحضارة التي ربما تكون غير عقلانيّة ولكنها قطعاً ردّ الفعل التاريخي للمنافس القديم في مقابل تراثنا اليهودي ـ المسيحي، وفي مقابل حاضرنا العلماني وتوسّعنا العالمي»[٦٠].

يكتب لويس عن «تخلّف العالم الإسلامي بالمقارنة مع الغرب المتطوّر»[٦١]. بالنسبة إلى لويس، فإنّ الغرب هو واقع متماسك ويمثّل وحدة واحدة يعبّر عن الحداثة والعلمانيّة والعقلانيّة، في حين أنّ العالم الإسلامي هو أيضاً وحدة واحدة متماسكة، يعبّر عمّا هو قديم ومتخلّف عن الحداثة بسبب طابعه الديني وغير العقلاني على مستوى جوهري. لقد تعلّم الغرب كيف يضبط العواطف الدينيّة الخطيرة عبر حصرها في الحيّز الخاص، ولكنّ العالم الإسلامي لم يتعلّم ذلك، ولذلك يستمرّ الصدام.

على الرغم من أنّ لويس يُعطي انطباعاً بأنّه متمكّن ومتضلّع بالتاريخ

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص٨.
(٥٩) المصدر نفسه، ص٧.
(٦٠) المصدر نفسه، ص١٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص١١.

الإسلامي وعلاقاته بالغرب، فإنّه يتستّر على الأحداث التاريخيّة الفعليّة لحساب الجذر الديني للمشكلة. إنّ الإمبرياليّة كما يقول هي جريمة الغرب الوحيدة ضدّ العالم الإسلامي، وهي مُدانة بشدّة. ولكنّ هذه الكلمة تعني شيئاً آخر بالنسبة إلى الأصوليين المسلمين، الذين «يكتسي عندهم مصطلح (إمبريالي) أهميّة دينيّة استثنائيّة»[٦٢]؛ فالشرّ كلّ الشرّ هو سيطرة الكفار على المؤمنين الحقيقيين. إنّ ثمّة خطباً متأصّلاً في الحضارة الإسلاميّة، يجعل المسلمين يُسيئون دوماً قراءة الأحداث السياسية بقراءة دينيّة. بإمكاننا أن نختلف ونتخاصم حول ذلك الانقلاب أو ذلك الطغيان، ولكنّ الجذر الحقيقي للغضب الإسلامي يقع في مستوى ردّ الفعل اللاعقلاني ضدّ تهميش الحضارة العلمانيّة لـلاعقلانيّة. وبهذا، فإنّ التفحّص الدقيق للمظالم التاريخيّة هو أمرٌ غير ضروريّ البتة.

لنأخذ على سبيل المثال، تناوُلَ برنارد لويس لانقلاب عام ١٩٥٣ في إيران. في كتابه «**أزمة الإسلام**»، يقرّ لويس بأنّ انقلاب ١٩٥٣ ربما يكون أكثر الأمثلة التي يتمّ استحضارها للإشارة إلى الإمبرياليّة الغربيّة في العالم الإسلامي. فكما يوثّق ستيفن كينزر، فإنّ جميع المؤرّخين الأمريكيين لحقبة الانقلاب تقريباً متفقون على أنّ الانقلاب كان حدثاً فارقاً شكّل المسارات التاريخيّة التالية له، وصولاً إلى النظام الحاكم الكاره لأمريكا بشكل راديكالي، والذي وصل إلى السلطة في نهايات القرن الماضي ولايزال على رأسها[٦٣]. حتى إنّ وزيرة الخارجيّة الأمريكيّة مادلين أولبرايت قد أقرّت عام ١٩٩٠ بالدور الأمريكي في الإطاحة بحكم محمد مصدّق واعترفت بما خلّفه ذلك من استياء مستمرّ من الولايات المتحدة في إيران[٦٤]. يعترف لويس

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص٩.

(٦٣) Stephen Kinzer, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror* (Hoboken, NJ: Wiley, 2003), pp. 212 - 215.

يقتبس كينزر من عدّة مؤرّخين يرون بأنّ الانقلاب كان لحظة فارقة في تشكيل التاريخ الإيراني الحديث، وبأنّه قد قاد في نهاية المطاف إلى الإطاحة بحكم الشاه وإقامة الحكم الإسلامي.

(٦٤) في خطابها في واشنطن، قالت أولبرايت: «في عام ١٩٥٣، لعبت الولايات المتحدة دوراً مهمّاً في تنسيق الإطاحة بحكم محمد مصدّق، رئيس الوزراء الإيراني ذي الشعبيّة العالية... لقد اعتقدت إدارة آيزنهاور بأنّ هذا الفعل مبرر بمجموعة من الأهداف الاستراتيجيّة؛ ولكنّ الانقلاب كان انتكاسة للتطوّر السياسي في إيران. ومن السهل الآن أن نرى مدى استياء الإيرانيين من تدخّل الولايات المتحدّة في شؤونهم الداخليّة»، (ورد في: المصدر نفسه، ص٢١٢).

بهذا الدور الأمريكي والبريطاني، ولكنّه يقول بأنّ الانقلاب في البداية لم يسر على نحو ناجح. يروي لويس القصّة معتبراً بأنّ نجاح الانقلاب قد اعتمد على التحوّل من المظاهرات الشعبيّة التي تعارض الشاه إلى المظاهرات المؤيّدة له[٦٥]. «عقب ذلك»، يكتب لويس «أصبحت معايير المنطقة معتدلة بشكل ملحوظ»[٦٦]؛ فقد سُمح لمصدّق، على سبيل المثال، بأن يعيش. من هنا، يقفز لويس متجاهلاً السنوات الستّ والعشرين من الدعم الأمريكي للشاه ولعمليات جهاز الشرطة السريّة الوحشيّة (السافاك)، والتي عذّبت وقتلت عشرات الآلاف من الإيرانيين. لا يذكر لويس تعاون وكالة الاستخبارات المركزيّة C.I.A مع جهاز السافاك، كما لا يُشير إلى حقيقة أنّ الولايات المتحدة قد منحت الشاه حريّة الوصول واستعمال جميع منظومات الأسلحة الأمريكيّة باستثناء السلاح النووي. ما بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٦ فقط، قام الشاه بشراء ما لا تقلّ قيمته عن ٩ مليار دولار من الأسلحة الأمريكيّة ـ تمّ استخدام بعضها في القمع الوحشي للمطالبين بالديمقراطيّة داخل إيران ـ في مقابل السماح للولايات المتحدة بالوصول إلى النفط الإيراني، إضافة إلى الدعم الإيراني لإسرائيل[٦٧]. لا يذكر لويس أياً من هذا، فهو يتابع القصّة من عام ١٩٧٩ ويُعطي مساحة مفصّلة لوصف مسار رحلة الشاه بعد خلعه من قبل النظام الحاكم الإسلامي. يركّز لويس على أنّ الولايات المتحدة لم تتدخّل عسكرياً لصالح الشاه ورفضت منحه حقّ اللجوء السياسي إلى شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩، عندما أصبح من المؤكّد أنّه بحاجة إلى رعاية طبيّة. ومن ثمّ، فإنّ لويس يؤكّد على أنّ من غير الممكن أن نصف الشاه بأنّه دمية بيد الولايات المتحدة. يصل لويس إلى تحليلاته المختصرة للسياسة الإيرانيّة عبر التكرار الحرفي لسطر من مقالته، التي اقتبسناها قبل قليل، عن وجود «شيء أعمق» من هذه المظالم المحددة. ويُضيف: «إنّ ما نواجهه الآن ليس شكوى من سياسة أمريكيّة محددة وإنما رفض وإدانة غاضبة وازدرائيّة في الوقت نفسه لكلّ ما تمثّله أمريكا في العالم

(٦٥) Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), pp. 73 - 74.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٦٧) Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East since 1945* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005), pp. 203 - 204.

الحديث»[٦٨].

إنّ التعارض الأعمق هو الذي يُقيمه لويس بين الحضارة العلمانيّة العقلانيّة من جهة والحضارة التي لم تتعلّم كيف تكبح العاطفة الدينيّة الخطيرة وغير العقلانيّة في المجال العام من جهة أخرى. إنّ أسطورة العنف الديني تساعد الغربيين على التقليل من أهميّة المظالم المحددة التي قد يحملها العالم الإسلامي حول السياسة الخارجيّة للولايات المتحدّة وطبيعة العلاقات بين الولايات المتحدة وبقيّة العالم. لم يسمع معظم الأمريكيين اليوم باسم محمّد مصدّق، على الرغم من أنّه كان رجل العام ١٩٥١ في مجلّة **تايم** *Time*. عندما امتلأت التلفزيونات الأمريكيّة فجأة بأشخاص غرباء يهتفون: «الموت لأمريكا!» في عام ١٩٧٩، لم نكن نمتلك القدرة على فهم لماذا. اخترنا أن نقبل القصّة التي تقول بأنّ هؤلاء الأشخاص هناك قد انتابهم نوع غريب من الصحوة الدينيّة. هززنا رؤوسنا أسفاً على هذ الجنون واللاعقلانيّة وحذّرنا رسمياً من مخاطر التعصّب الديني، وهنّأنا أنفسنا بأننا قد تمكنا من حلّ مشكلة الدين في المجال العام منذ وقت طويل. وهكذا سمحنا لأنفسنا بأن نتجاهل النظر في تلك المظالم المحددة للعالم الإسلامي حول التدخّل الأمريكي فيه.

إنّ الطريقة الإشكاليّة التي تنزع بها أسطورة العنف الديني لتأسيس الآخر غير الغربيّ لا تقتصر على الجناح المحافظ من الطيف السياسي. إنّ مارك يورغنزماير، والذي قمت بتفحّص بعض أفكاره في الفصل الأوّل، هو معارض بوضوح للمقاربة الخرقاء لـ«الحرب على الإرهاب»، كما أنه ليس متعاطفاً مع غزو العراق[٦٩]. يُقدّم يورغنزماير عمله باعتباره محاولة لتحسين قدرتنا على فهم الفاعلين الدينيين، وهو يؤمن بأننا «نستطيع أن نتعلّم كيف نتعايش مع بعض جوانب الأجندة السياسيّة الدينيّة»[٧٠]. ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ للدين علاقة خاصّة بالعنف تقوده إلى القول

---

(٦٨) Lewis, Ibid., p. 76.

(٦٩) انظر تعليقاته، في:
Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda* (Berkeley, CA: University of California Press, 2008), p. 250.

(٧٠) المصدر نفسه، ص٨.

بعلاقة من عدم التماثل بين الفاعلين العلمانيين والفاعلين الدينيين.

في كتابه الصادر عام ١٩٩٣ «**الحرب الباردة الجديدة؟**»، وفي كتابه الآخر «**التمرّد العالمي**» الصادر في ٢٠٠٨، والذي يحدّث فيه أطروحته في الكتاب السابق، يرى يورغنزماير بأنّ الحرب الباردة الجديدة تقوم بين «الهويات الدينيّة الضيّقة العائدة» و«الغرب العلماني»[٧١]. كما هي الحال لدى لويس، فإنّ الفاعلين الدينيين يستندون إلى الماضي ويقدّمون هذه الهويات الدينيّة الضيّقة كمقابل للهويات الكونيّة. على الرغم من أنّ يورغنزماير يبذل جهده لتفادي شيطنة «القوميين الدينيين»، فإنّه ينظر إليهم باعتبارهم «معادين للحداثة» بشكل جوهري[٧٢].

يمثّل الديني والعلماني ثقافتين متقابلتين على نحو حاد: «كما كانت عليه الحال في الحرب الباردة، فإنّ ثمة مواجهة بين أشكال من السياسات القائمة على أسس ثقافيّة والدولة العلمانيّة على نطاق عالمي، وهي مواجهة ثنائيّة القطب، عنيفة أحياناً، وهي في جوهرها اختلاف أيديولوجي»[٧٣]. لا يضع يورغنزماير نفسه مدافعاً عن أحد طرفيْ هذه الثنائيّة؛ فهدفه يكمن في نزع فتيل الصراع عبر تحسين فهمنا لدوافع الفاعلين الدينيين. على الرغم من ذلك، فإنّ الطريقة التي يقوم بها بتقسيم العالم إلى قطبين متصارعين، والتي تقوم على اختزال الصراعات المعقّدة ذات الجذور والنتائج المختلفة عبر العالم إلى ثنائيّة ديني - علماني هي طريقة إشكاليّة. علاوة على ذلك، فعبر تأكيده على أنّ هذا الصراع هو «في جوهره اختلاف أيديولوجي»، فإنّ تحليلاته تميل مثل لويس إلى صرف انتباه القارئ عن التحليل المعمّق للأحداث التاريخيّة الفعليّة، لأنّ أسباب العنف في هذه الحالة «أعمق»، وتكمن في الصراع الأيديولوجي بين الدين والعلماني.

كما رأينا في الفصل الأوّل، فإنّ يورغنزماير يحاول الاعتراف بالأعمال

(٧١) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), pp. 1 - 2.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص٢. ويكرر هذه الجملة بشكل متكرر حرفياً، في:
Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 2.

التاريخيّة التي تكشف عن تطوّر الديني والعلماني عبر التاريخ، كالتي ناقشتها في الفصل الثاني. وهو يحاول تسوية الملعب بين المتنافسين عبر إدراج كلّ من الدين والعلمانيّة تحت جنس «أيديولوجيا النظام». مع ذلك، يستمرّ يورغنزماير في تعريف الدين باعتباره إشكاليّاً على نحو خاص بسبب الطريقة التي يقوم بها الدين بتصعيد الحروب الدنيويّة وتحويلها إلى حروب كونيّة. ويقول بأنّ الصراعات التي تفحّصها في كتابه تبدأ كمسائل هويّة سياسيّة واجتماعيّة، ولكن سرعان ما يتمّ «تديينها»[74]. إنّ الدين إشكاليّ على وجه الخصوص لأنّه يقدّم فكرة الحرب الكونيّة، وهي «رؤية كونيّة تشمل الجميع». إنّ الدين «يجعل الصراعات إطلاقيّة»، و«يُشيطن الخصوم»، ولا يقبل سوى بـ«الانتصار النهائي»، ويقوم بمدّ الصراع إلى إطار زمني لانهائي بالقوّة[75]. على الرغم من أنّ الدين في حدّ ذاته لا يسبب العنف، فإنّ له قدرة خاصّة على تضخيمه: «إنّ العنف الديني على وجه الخصوص وحشيّ ومتصلّب، لأنّ مرتكبيه لا يرونه مجرّد جزء من المعارك السياسيّة الأرضيّة، وإنما يرونه كجزء من سيناريو الصراع الإلهي»[76]، ومن ثمّ فإنّ «ثمة صلة خاصّة بين الدين والعنف»[77].

على الرغم من محاولة يورغنزماير أن يكون منصفاً، فإنّه لا يتمكّن من الهرب من الخلاصة القائلة بأنّ الفاعلين الموصوفين بالدينيين ينزعون إلى العنف بطرق لا تتوفّر عند الفاعلين العلمانيين. وحتى حين يعترف يورغنزماير بأنّ الدولة القوميّة العلمانيّة يمكن أن تكون سلطويّة أو أن تحدّ حريّة التعبير، فهذا إما أن يكون مجرّد استثناءات ـ كالدولة العلمانية في حالة حكم ستالين للاتحاد السوفياتي أو ألمانيا في عهد هتلر[78] ـ وإما أن يعزوها إلى دور

(٧٤) Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 253.

(٧٥) المصدر نفسه، ص٢٥٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٧٧) Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, p. 8.

(٧٨) Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 225.

يستشهد يورغنزماير بالتغطية الصحفيّة الأمريكيّة لحرب العراق كمثال على الحدود العلمانيّة لحريّة التعبير، ولكنّه يقول بأنّ القوميات العلمانيّة معرّضة لوضع مثل هذه الحدود تحت ظروف استثنائيّة، مثل أوقات الثورات أو الحروب، أما في القوميّات الدينيّة، فإنّ هذه القيود دائمة (ص٢٤٠).

الدين في الدولة العلمانيّة. يقول يورغنزماير بأنّه قد تمّ تصعيد حرب الولايات المتحدة ضدّ الإرهاب من قبل عدد من السياسيين والمعلّقين، حتى أصبحت شيئاً أكثر من مجرّد حرب دنيويّة - «مثل جميع الصور المتحققة من الحروب الكونيّة؛ تشمل الجميع، إطلاقيّة، وتشيطن الخصم» - ولكنّه يعزو هذه المشكلة إلى «دور الدين» وإلى الطريقة التي قام بها الدين بـ«جعل الصراع إشكاليّاً»[(٧٩)]. على الرغم من موافقة يورغنزماير على تأكيد كارلتون هايس بأنّ القوميّة العلمانيّة هي دين[(٨٠)]، فإنّه يواصل استعمال مصطلح «الدين» باعتباره شيئاً آخر جوهرياً عن العلمانيّة. في هذه الحالة، يستعمل مصطلح الدين لتوصيف الأجزاء التي لا نرغب بها من القوميّة العلمانيّة باعتبارها جزءاً من **الآخر**. على الرغم من أنّ القوميّة العلمانيّة سريعة التأثّر بالدين، فإنّ الجوهر الحقيقي للعالم العلماني يبدو دنيويّاً وعقلانيّاً ومتواضعاً. ومن ثمّ فإنّ السؤال يُصبح «ما إذا كانت القوميّة الدينيّة يمكن أن تكون متوافقة مع الفضائل الكبرى للقوميّة العلمانيّة: التسامح، احترام حقوق الإنسان، وحريّة التعبير»[(٨١)]. نظراً لحقيقة أنّ «العقل والدين يتصارعان ضدّ بعضهما على مستوى العالم»، فإنّ يورغنزماير ليس متفائلاً: «فليس ثمّة تسوية أيدولوجيّة مقنعة بين الرؤى الدينيّة والعلمانيّة للأرضيّة التي تقوم عليها السلطة العموميّة الشرعيّة»[(٨٢)].

على الرغم من الجهود الصادقة ليورغنزماير لنزع فتيل الصراع، فإنّ الطريقة التي يقوم بها بوضع الثنائيّة بين الغرب العلماني والعقلاني من جانب، والفاعلين الدينيين الذين يميلون إلى العنف من جانب آخر، يمكن أن تساعد في تعزيز الصراعات التي يحاول دفعها للتحسّن. تصبح هذه الصراعات قابلة للتفسير على أساس القيم المختلفة جوهرياً عن الخصوم، لا

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص٢٥٦ - ٢٥٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٨١) Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State,* p. 8.

(٨٢) Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda,* p. 262.

ويورغنزماير يقوم بالمطالبة نفسها، في:

Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State,* p. 201.

على أساس المواجهات التاريخيّة الفعليّة. هكذا يحاول يورغنزماير على سبيل المثال أن يفسّر عداء الآخر الديني لأمريكا:

«لماذا أمريكا هي العدو؟ إنّ هذا السؤال من الأسئلة التي تصعب الإجابة عنها عند المراقبين للسياسة الدوليّة، وتصعب أكثر وأكثر عند الأمريكيين العاديين. لقد شاهد العديد من الأمريكيين رفاقهم ورموزهم تدمّر من قبل أشخاص لا يعرفونهم، ومن ثقافات لا يكادون يعرفون موقعها الجغرافيّ أو يميّزون اسمها، ولأسباب لا تبدو واضحة بالنسبة إليهم»[٨٣].

يعدد يورغنزماير أربعة أسباب مستمدّة «من الأطر المرجعيّة» لأعداء أمريكا. أوّلاً، تجد الولايات المتحدة نفسها غالباً في موضع «العدو الثانوي»: فـ«بدورها كشريك تجاري وحليف سياسي، ساهمت أمريكا في تثبيت استقرار الأنظمة حول العالم. لقد وضع ذلك الولايات المتحدة غالباً في موضع غير سعيد كمدافع وداعم للحكومات العلمانيّة التي تعتبرها المعارضة الدينيّة خصمها الأساس»[٨٤]. يضع يورغنزماير إيران كمثال لهذه الحالة، «حيث تلطّخت أمريكا بسبب ارتباطها بالشاه»[٨٥]. أما السبب الثاني فهو يتمثّل في أنّ الولايات المتحدة هي المصدر الرئيس لـ«الثقافة الحديثة»، والتي تتضمّن منتجات ثقافيّة يعتبرها الآخرون غير أخلاقيّة. ثالثاً، أنّ مقرّ غالب الشركات التجاريّة العالميّة هو الولايات المتحدة. رابعاً وأخيراً، أنّ الخوف من العولمة قد قاد إلى «رؤية ارتيابيّة عن وجود مخطط عولمي بقيادة أمريكا»[٨٦].

يعترف يورغنزماير بأنّه «مثل جميع الصور النمطيّة، فإنّ كل واحدة من هذه الأسباب تحمل قدراً من الصحّة»[٨٧]. لقد ترك سقوط الاتحاد السوفياتي الولايات المتحدة كقوّة عسكريّة عظمى وحيدة، ومن ثمّ فقد أصحبت «هدفاً سهلاً للوم عندما يشعر البشر بأنّ حياتهم تسير باتجاه خاطئ،

---

(٨٣) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), p. 179.

(٨٤) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٨٧) المصدر نفسه.

أو عندما يكونون خاضعين لحكم قوى لا يمكنهم فهمها بسهولة. ولكن، أن تكره أمريكا فهذا شيء، أما أن تعتبرها عدوّاً كونيّاً فهذا شيء آخر تماماً»[88]. إنّ المشكلة الرئيسة، وفقاً ليورغنزماير، هي «الشيطنة» التي تحوّل خصماً إلى عدو فوق إنساني في حرب كونيّة؛ فعلى سبيل المثال، صوّر أسامة بن لادن أمريكا على أنّها «وحش أسطوري»[89].

إنّ المشكلة مع تحليلات يورغنزماير لا تكمن فقط في أنّها تتجاهل التاريخ الاستعماري، بل في أنّ التاريخ فيها خاضعٌ لتعامل جوهرانيّ مع الدين بحيث لا يبدو أنّ الآخر الديني يستطيع التعامل بعقلانيّة مع أحداث العالم. إنّهم يوظّفون شعور الذنب بسبب التبعيّة. إنّهم يمتلكون رؤى ارتيابيّة بشأن العولمة. إنّهم يشكّلون صوراً نمطيّة ويلقون باللوم على أهداف سهلة حين يعمّ الاضطراب حياتهم بسبب قوى لا يفهمونها. وهم يفجّرون خصومة بسيطة ويحوّلونها إلى حرب كونيّة. كما هي الحال عند لويس، فإنّ فهم سبب كراهية المسلمين للولايات المتحدة لا يحتاج إلى تفحّص متمعّن في تاريخ تعامل أمريكا مع العالم الإسلامي. وبدلاً عن ذلك، يوجّه يورغنزماير أنظارنا إلى نزوع الفاعلين الدينيين إلى إساءة فهم مثل هذه الأحداث التاريخيّة وتضخيمها.

إنّ قناعة يورغنزماير القائلة بأنّ الصراع بين الفاعلين الدينيين والعلمانيّة هو صراع أيديولوجي بالأساس، يعني أنّ تحليل تاريخ المظلوميّة لدى الآخر الديني مسألة ثانويّة، وأنّ الأولوية تكمن في فهم اعتقاداتهم الدينيّة. ومن ثمّ، فإنّ تحليلات يورغنزماير عن التشدد الشيعي الإيراني العسكري في كتابه «**التمرّد العالمي**» يُفهم من خلال ثلاثة موضوعات أزليّة في الرؤية الكونيّة للشيعة: تقاليد الشيعة في صراعهم ضدّ الشرّ، وتولّي رجال الدين للسلطة السياسيّة، والنبوءات اليوتوبيّة عن ظهور المهدي في نهاية الزمان. لا يكاد يورغنزماير يذكر الشاه، وجهاز السافاك، ودعم الولايات المتحدة له، ولكنّ الشاه يظهر باعتباره النائب الأخير عن دور العدو الذي يحتاج الشيعة المسلمون إلى وجوده دوماً:

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٨٩) المصدر نفسه. انظر أيضاً:

Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 33.

«إنّ هذه الجوانب الثلاثة في الإسلام الشيعي - تاريخها في الكفاح ضدّ الاضطهاد، وتوكيل السلطة السياسيّة إلى رجال الدين، واعتقاداتها اليوتوبيّة بظهور المهدي - قد جعلت الإسلام في إيران جاهزاً للاستغلال من قِبَل المشروع السياسي للثورة. إنّ السهولة التي حصلت بها الثورة تعود جزئياً إلى ضعف خصومها. فالتصوير الشيعي لقوى الخير التي تصارع قوى الشرّ كان فعّالاً في وضع أعضاء سلالة بهلوي في خانة الشرّ؛ رضا بهلوي، الذي أسس ديكتاتوريّة عسكريّة في ١٩٢١، وخليفته محمد رضا الذي خلفه في عام ١٩٤١»[٩٠].

لا يُصوّر يورغنزماير الشاه كبريء، ولكن كما فعل لويس، فإنّ التحليل الجدّي للمظالم المحددة أمرٌ ثانويّ في مقابل تناوله للأفكار الدينيّة القديمة للمسلمين الإيرانيين باعتبار أنّ الأخيرة هي الفاعل الذي فجّر المسائل الدنيويّة كالتعذيب، والانقلابات، وتجارة النفط، وحوّل ذلك إلى حرب كونيّة. وهكذا وجدت الولايات المتحدة نفسها، على الرغم من أنّ يورغنزماير لا يُبرّؤها، في موقع الشيطان بالنسبة إلى المسلمين المتطرّفين؛ فالولايات المتحدة هي «هدف مناسب تماماً لغضبهم الديني والسياسي»[٩١]. يبدو إذاً أنّ الغضب يأتي أوّلاً، ثمّ يبحث عن هدف مناسب: «لقد رأوا قوّتهم تكبر عندما احتشدوا ضدّ عدوّ: الاتحاد السوفياتي. في التسعينيات، احتاجوا إلى عدوّ جديد، وكانت الولايات المتحدة هي الهدف الأمثل»[٩٢].

بطبيعة الحال، فإنّ فهم اللاهوت الشيعي له صلة بفهم النظام اللاهوتي - السياسي القائم - السيئ والاستبدادي - في إيران القرن الحادي والعشرين. ولا بدّ من وضع هكذا لاهوت تحت عين النقد. ولكنّ المشكلة في عزل الدين الشيعي باعتباره المصدر الوحيد للمشكلة هي أنّ عزلاً من هذا النوع للدين عن بقيّة العوامل الأخرى التي يقسّمها الغرب إلى عوامل سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، يشوّه قدرتنا على فهم السياق الإيراني. فمحاولة

---

(٩٠) Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, p. 50.

(٩١) المصدر نفسه، ص٢٤٧.

(٩٢) المصدر نفسه.

فرض إطار غربي لفهم إيران يعني بالضرورة أنّ الإسلام الشيعي سيظهر كشيء خطر لأنّه يخلط بين الدين والسياسة. حتى إنّ محاولات التمييز بين الأشكال المعتدلة والمسلّحة من اللاهوت الشيعي تصبح أصعب بسبب الفكرة القائلة إنّ الدين في حدّ ذاته ينزع إلى العنف. ومن ثمّ، يتمّ التقليل من أهميّة العوامل الأخرى الضروريّة لفهم التشدد العسكري الشيعي - كتاريخ العلاقة بين الولايات المتحدة وإيران - وتجاهلها. إنّ الاعتراف بذلك لا يعني بالضرورة أنّ العوامل الخارجيّة هي المصدر الوحيد للتشدد الشيعي، أو أنّ التدخّل الغربي هو الملوم عن كلّ الأخطاء الحاصلة في إيران. ولكن ثمة خطراً كبيراً حين يتمّ تعريف الدين على أنّه نوع من الأيديولوجيا التي تمتلك نزوعاً خاصّاً لتشجيع العنف. إنّ أسطورة العنف الديني، بالنسبة إلى مستهلكيها في الغرب، تسمح لهم بالتركيز على الطابع اللاعقلاني الكامن في الآخر غير الغربي وجعله مصدر الصراع مع طريقتهم العلمانيّة في الحياة. إنّ المشكلة في تحليلات يورغنزماير، بعبارة أخرى، هي أنّها تلفت الانتباه إلى العنف المناهض للاستعمار، الموصوف بالديني، وتصرف انتباه القارئ عن العنف الاستعماري أو العنف الاستعماري الجديد، الموصوف بالعلماني.

إنّ مقالة أندرو سوليفان «**إنّ هذه حرب دينيّة**» مثالٌ آخر للطريقة التي تعمل بها أسطورة العنف الديني في الخطاب العمومي لإقامة تعارض حاد بين حبّنا للسلام وحبّهم للعنف. فالمقالة، التي نُشرت في صحيفة **نيويورك تايمز** بعد أسابيع من أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، تمثّل التيار العامّ من المعلّقين، الليبراليين والمحافظين على السواء، في ميلهم للتعامل مع الصراع المفترض بين الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة. يبدأ سوليفان مقالته بالقول إنّ الاندفاع عقب أحداث أيلول/ سبتمبر للقول بأنّ الصراع في حقيقته ليس حول الدين ينطوي على نوايا حسنة، ولكنّه مضلل. يحاول هؤلاء نزع فتيل الصراع عبر إخراج الدين من المعادلة، ولكن في الحقيقة، فإنّ أسامة بن لادن واضح بدرجة كافية حول الأسس الدينيّة لهذه الصراع. يقتبس سوليفان من بن لادن: «إنّ الدعوة لشنّ الحرب على أمريكا قامت لأنّ أمريكا قادت حملة صليبيّة ضدّ الأمّة الإسلاميّة، وأرسلت عشرات الآلاف من قوّاتها إلى أرض الحرمين الشريفين، هذا فوق تدخّلها في شؤون

الأمّة وسياساتها ودعمها للأنظمة المستبدّة والفاسدة والطاغية»[٩٣]؛ يعلّق سوليفان: «لاحظوا استعمال لفظة (الحملة الصليبيّة)، إنّ هذا مصطلح ديني صريح... لاحظوا أيضاً أنّ مشكلة بن لادن مع القوات الأمريكيّة هي تدنيسها لأرض المملكة العربيّة السعوديّة؛ (أرض الحرمين الشريفين) في مكة والمدينة»[٩٤]. إنّ كلمات «حملة صليبيّة» و«الحرمين الشريفين» تُشير إلى الجذر الديني للمشكلة. وفقاً لسوليفان، فإنّ بن لادن كان واضحاً بما فيه الكفاية بشأن الطبيعة الدينيّة للصراع، .وعلينا أن نأخذ ذلك بجديّة.

على الرغم من تحديد بن لادن لجملة من المسائل المتعلّقة بالسياسة الأمريكيّة ـ تمركز القوات الأمريكيّة في السعوديّة، ودعم أمريكا للنظام السعودي الاستبدادي والفاسد ـ فإنّ سوليفان، مثل لويس ويورغنزماير، يوجّه انتباه القارئ بعيداً عن هذه المسائل التاريخيّة الدنيويّة نحو «شيء أعمق» باعتباره جذر المشكلة:

«يبدو أنّ ثمّة شيئاً كامناً في التوحيد الديني يجعله مؤهّلاً للتحوّل نحو الإرهاب. وكلُّ محاولاتنا اللطيفة لتجاهل ذلك ـ بالحديث عن هذا العنف كما لو أنّه لا يملك جذوراً دينيّة ـ هي نوع من الإنكار. إننا لا نريد أن نشوّه سمعة الدين في حدّ ذاته، ولذلك نقوم بإنكار أنّ الدين في قلب ذلك كلّه. ولكننا سنفهم هذا الصراع بشكل أفضل، ربما، إن بدأنا بالاعتراف بأنّ الدين مسؤولٌ بطريقة ما، ومن ثمّ سنشرع في فهم كيف ولماذا»[٩٥].

بعد ذلك، يتابع سوليفان في تحليل «الأصوليّة»: «الاعتناق الأعمى للنصوص باعتبارها حقائق حرفيّة، والأمر باتباع الأوامر الإلهيّة قبل كلّ شيء آخر، وإخضاع العقل وملكات الحكم، بل وحتى الضمير لإملاءات الدوغما»[٩٦]. لا تبدو العلاقة هنا واضحة بين الأصوليّة والدين، ويبدو أنّ الأصوليّة تشير هنا إلى ما يحدث عندما يُسمح للدين بأن يأخذ دوره كاملاً في الحيّز العام في المجتمع: «هذا هو صوت الأصوليّة: لا يمكن للإيمان

---

(٩٣) أسامة بن لادن، ورد في:
Andrew Sullivan, «This Is a Religious War,» *New York Times Magazine* (7 October 2001), p. 45.
(٩٤) المصدر نفسه، ص٤٥.
(٩٥) المصدر نفسه، ص٤٦.
(٩٦) المصدر نفسه.

أن يوجد في شخص واحد، فالإيمان بحاجة إلى الآخرين ليعيش؛ وكلّما اكتملت أركان الثقافة حول الإيمان، توسّع أكثر، وكلّما كان تسلله إلى العالم أكمل، كان ذلك أفضل»[٩٧]. لأنّها تحتاج إلى الآخرين، فإنّ الأصوليّة سوف تسعى لإجبار الآخرين على الدخول في معسكرها بالعنف. إذا كنت معتقداً بأنّ الإيمان شأن اجتماعي، وأنّ معاصي الآخرين ستؤثّر عليك أنت أيضاً، إذاً فليس أمامك خيار سوى أن تحاول أن تفرض دينك على المجتمع؛ بالقوّة إن لزم الأمر[٩٨].

إنّ الشرور الكامنة في مثل هذه الترتيبات واضحة لنا؛ فنحن في الغرب، قد تعلّمنا درسنا من الحروب الدينيّة: «فبدءاً بالحملات الصليبيّة، مروراً بمحاكم التفتيش، ووصولاً إلى الحروب الدينيّة الدمويّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، شهدت أوروبا كمّاً هائلاً من الدماء التي سالت لأسباب دينيّة أكثر مما شهده العالم الإسلامي»[٩٩]. مع الأسف، «فبناءً على كلّ ما نراه، فإنّ العالم الإسلامي لم يتعلّم بعد الدروس التي تعلّمتها أوروبا عبر تاريخها الدمويّ»[١٠٠]. إنّ الحلّ لمواجهة العنف الديني الذي يكدّر العالم الإسلامي هو اعتناق الليبراليّة على الطراز الغربي، بفصلها بين الدين والسياسة. هكذا يصبح سوليفان قادراً على استعمال أسطورة العنف الديني وأسطورة الحروب الدينيّة في أوروبا لتغيير الموضوع. لم يعد الموضوع هو دعم الولايات المتحدة للاستبداد والطغيان في السعوديّة؛ أصبح الموضوع هو نعمة السلام والحريّة التي يمكن أن تجلبها الليبراليّة الأمريكيّة إلى العالم إنْ قَبِل المسلمون أن يتعلّموا منها. ولكن، مع الأسف، فإنّ تجربتهم الفقيرة مع العنف الديني، ترجّح أنّ المسلمين سيكونون بطيئين في التعلّم: «على خلاف الحروب الدينيّة الأوروبيّة، التي علّمت المسيحيين عبثيّة الصراع حتى الموت في سبيل شيء يتجاوز قدرة البشر على الفهم، شيء لا يمكن الوصول معه إلى جواب نهائي، لم يكن ثمّة مثل هذه التجربة المُرشدة في العالم الإسلامي»[١٠١].

---

(٩٧) المصدر نفسه.
(٩٨) المصدر نفسه.
(٩٩) المصدر نفسه.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص٤٧.
(١٠١) المصدر نفسه.

كما يُشير الاقتباس السابق، فإنّ المشكلة بالنسبة إلى سوليفان هي مشكلة إبستمولوجيّة في جذورها. إنّ المشكلة مع الدين تكمن في أنّ الحقيقة الموثوقة ليست متوفّرة لنا نحن الفانين بأي طريقة يُمكن أن تنتج إجماعاً واتفاقاً عامّاً حولها. ومن ثمّ يبرز لوك باعتباره بطل سوليفان، لأنّ لوك كان هو من اعترف بمحدوديّة قدرتنا الإنسانيّة على فهم الوحي وضمّن هذه المحدوديّة في نظريّته السياسيّة. لقد أنقذنا لوك والآباء المؤسسون من لعنة القتل باسم الدين: «إنّ ما كان يقوله لوك والآباء المؤسسون هو أنّ مزاعم الدين القصوى يجب ألا يُسمح لها بالتدخّل في الحريات الدينيّة والسياسيّة»[١٠٢]. نظرياً إذاً، نحن أمام مقابلة بين التعصّب الوحشي والتسامح المعتدل المحبّ للسلام. على أنّ الاعتدال الإبستمولوجي ينطبق عند سوليفان على أوامر الربّ فقط، وليس على الأوامر التي تكتسب تفوّقاً وسيادةً مطلقة، لنظامـ (نا) السياسي والثقافي والموجّهة ضدّ (هم). فكما يُشير عنوان المقالة، فإنّ سوليفان يُصرّ على أنّ «حرب الأصوليّة ضدّ جميع أنواع العقائد التي تعيش في سلام وحريّة مع الحداثة»[١٠٣] هي «حرب دينيّة» تستحقّ القتال فيها. وفقاً لسوليفان، «إنّ القضيّة الفعليّة هنا هي المبدأ البسيط، والصعب جدّاً في آن، للفصل بين السياسة والدين... إننا نحارب في سبيل المبادئ الكونيّة لدستورنا؛ ولإمكانيّة حريّة الاعتقاد الديني التي يكفلها. إننا نقاتل في سبيل الدين في مواجهة أعمق أشكال التوتّر الديني. وليست حيواتنا فقط على المحك، بل أرواحنا أيضاً»[١٠٤]. إذاً، فالمعرفة الكونيّة والكلّيّة متوفرة لنا بعد كلّ هذا، وهي تُؤمّن وتصادق على هذه «المعركة الملحميّة» التي نوشك على خوضها ضدّ الأصوليين من جميع الأنواع. على السطح، تُقيم أسطورة العنف الديني ثنائيّة بين العقلانيّة العلمانيّة المحبّة للسلام وتعصّبهم الديني اللاعقلاني. أما تحت السطح، فيكمن الولاء والإخلاص الديني للنسخة الأمريكيّة من الليبراليّة الساعية للهيمنة.

بغضّ النظر عن نواياهم الشخصيّة، فإنّ الطريقة التي يستعمل بها لويس

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٥٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٤٥.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٥٣.

ويورغنزماير وسوليفان أسطورة العنف الديني تساعد في تدعيم القسمة بين الغرب من جهة وبقيّة العالم من جهّة. على أنّ استعمال الأسطورة لا يقتصر أبداً على هؤلاء الكتّاب الثلاثة. فثنائيات عقلاني ـ لاعقلاني، علماني ـ ديني، والتي وُلدت من رحم الصراعات الأوروبيّة الداخليّة، قد تمّ إسقاطها على بقيّة العالم لتركيب هذه التمييزات الثنائيّة على القسمة الواهية بين «الغرب وبقيّة العالم»، كما وضعها هنتنغتون. وكما كتبت روكسان يوبن في دراستها عن الأصوليّة الإسلاميّة، فإنّ المقابلة بين الغربيين والمسلمين هي جزء من سرديّة تنويريّة أكبر، حيث يصبح وجود الآخر اللاعقلاني ضروريّاً لتعريف العقل:

«إنّ ما تتضمّنه إعادة تعريف العقل والارتقاء به، التنويريّة، هي خلق وإخضاع النظير اللاعقلاني: فمع ظهور العقل باعتباره جوهر إنجاز الإنسان وأداة هذا الإنجاز، تمّ تعريف اللاعقلاني باعتباره النقيض لما اعتبره المفكّرون حقائق عصرهم المميّز. فإذا كانوا هم صوت الحداثة، والحريّة، والليبراليّة، والسعادة، والعقل، والنبل، بل والعاطفة الطبيعيّة، فإنّ اللاعقلانيّ هو كلّ ما يأتي قبل ذلك: الطغيان، والخضوع للدوغما، ونكران الذات، والخرافة، والدين المزيّف، ومن ثمّ فقد أصبح اللاعقلانيّ يعني هيمنة الدين على الحقبة التاريخيّة التي سبقت التنوير»[١٠٥].

لقد برز الدين باعتباره الوجه النقيض للسياسات العلمانيّة الجديدة التي وُلدت في الغرب ما بعد عصر التنوير. لقد تمّ مدّ هذا التقابل إلى العلاقة بين الشرق والغرب. والمشكلة في هذه السرديّة، وفقاً ليوبن، هي أنّها غير قادرة على فهم أنماط تفكير غير الغربيين بمصطلحاتهم. إنّها تحجب أكثر مما تفسّر[١٠٦]، بل إنّ هذه الأنماط من التفكير لا تكاد ترتقي إلى أن تكون فكراً، لأنّها في جوهرها عنيفة وغير عقلانيّة.

تُظهر إليزابيت هورد في كتابها «**سياسات العلمانيّة في العلاقات الدوليّة**» كيف صوّرت خطابات العلمانيين الغربيين نفسها على أنّها أداة محايدة في

---

(١٠٥) Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 34.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص١٤ ـ ١٥.

التحليل التوصيفي للواقع، والصالح على مستوى دولي. لقد افترض الخطاب العلماني أنّ الدين والسياسة أمران ثابتان ومقولتان غير قابلتين للتحوّل. ومن ثمّ فقد نُظر إلى الإسلام باعتباره خطراً بطبيعته لأنّه يخلط بين الدين والسياسة. ولكنّ مقولتي الدين والسياسة لا تُشيران إلى فصل كوني أو تمييز طبيعي لمجالات النشاط الإنساني. فكما تقول هورد: «إنّ التمييز بين الديني والسياسي هو في حدّ ذاته فعل سياسي»[١٠٧]. في الوقت نفسه، تُشير هورد إلى العلمانيّة باعتبارها نوعاً من «السياسات القائمة على تصوّر لاهوتي ـ سياسي»[١٠٨]، وتصف العلاقات الدوليّة بأنّها «كنيسة علمانيّة»[١٠٩].

تحدد هورد نوعين مختلفين من العلمانيّة في الغرب: النوع الأوّل هو ما تصفه بـ «اللائكيّة». وهو يتسم بنوع من العدائيّة التنويريّة تجاه الدين باعتباره أمراً خطراً ولاعقلانيّاً في جوهره. ولكنّ هناك نوعاً آخر في الولايات المتحدة على وجه الخصوص، وهو العلمانيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة، والتي لا تمتلك ارتياباً بشأن الدين في حدّ ذاته، وإنما فقط بشأن خلط الدين بالسياسة. ويرى مؤيّدو النوع الثاني بأنّ الفصل بين الدين والسياسة، وبين الله والقيصر، هو اكتشاف خاص بالتقليد اليهودي المسيحي وهو هديّته إلى العالم[١١٠]. على أنّ كلا النوعين من العلمانيّة قادر على استحضار أسطورة العنف الديني: اللائكيّة للتحذير من المخاطر المتأصّلة في الدين، والعلمانيّة اليهوديّة ـ المسيحيّة لإظهار كيف أنّ الغرب قد تعلّم ـ بخاصة البروتستانتيّة ـ الدرس الذي علّمنا إياه المسيح حين قال للفريسيّ أن يعطي للربّ ما للربّ وأن يعطي لقيصر ما لقيصر. تحاجج هورد بأنّ كلا النوعين من العلمانيّة قادر على التحيّز للرؤية الغربيّة للإسلام على وجه الخصوص، إذ يُنظر إلى السياسات الإسلاميّة إما باعتبارها متأثّرة بالدين بشكل زائد أو باعتبارها لم تتعلّم الحكمة العلمانيّة التي أبدعها التقليد اليهودي ـ المسيحي بشكل كافٍ[١١١]. تعدد هورد ثلاث سياسات نجمت عن التصوّرات الغربيّة للعالم

(١٠٧) Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 153.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص١٥٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٢٣.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٤٥.

(١١١) المصدر نفسه، ص١١٦ ـ ١٣٣.

الإسلامي: الأولى، أنّ ثمّة تشككاً دائماً في دوائر صنع القرار من إمكانيّة نجاح أيّ سياسات معارضة تستعمل لغة إسلاميّة داخل المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة. يُنظر إلى العلمانيّة باعتبارها شرطاً مسبقاً ضروريّاً للديمقراطيّة. ثانياً، يتمّ تجاهل وإنكار أي محاولة لإعادة التفاهم في المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة حول الحدود بين السياسة والدين باعتبارها غير طبيعة، وباعتبارها محاولة تركيب فاشلة لتحقيق المثال العلماني الحداثي. ثالثاً، لا تشجّع الأطر العلمانيّة التي تحدد العلاقة بين الدين والسياسة أي نوع من الانخراط المتبادل بين العلمانيين والإسلاميين المدنيين المعتدلين. إنّ الفارق الوحيد بين العلمانيّة اللائكيّة والعلمانيّة اليهوديّة المسيحيّة هي أنّ الأخيرة أكثر تشاؤماً نسبياً بإمكانيّة تحقيق المجتمعات المسلمة للفصل بين الدين والسياسة، في حين تتمسّك اللائكيّة بالأمل بتحديث المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة، كما حصل في تركيا عبر فرض النموذج الغربي من الفصل بين الدين والسياسة[١١٢].

إنّ الخطاب العلماني ليس مؤامرة كبرى مدبّرة من طبقة النخب الحاكمة، فالفصل النظري بين الدين والسياسة ليس جزءاً من خطّة مقصودة لتأكيد تفوّق الغرب على الآخرين غير الغربيين. فكما ذكرت ميلاني مك أليستر في دراستها عن الثقافة، والإعلام، والسياسة الخارجيّة الأمريكيّة في الشرق الأوسط، فإنّ تحديد الهويّة الوطنيّة والمصالح القوميّة يتمّ عبر طرق معقّدة من اللغات والإشارات المختلفة: «إنّ السياسة الخارجيّة نشاط سيميائي، ليس لأنّها تُقال وتُنقل عبر النصوص، بل أيضاً لأنّ السياسات تبني المعاني»[١١٣]. إنّ خطابات العلمانيين حول الدين والسياسة تساعد في تشكيل السياسات الأمريكيّة فيما يتعلّق بالعالم غير الغربي، وتتشكّل وفقها أيضاً. إنّ ذلك ليس أجندة سياسيّة موجّهة عن قصد، ولكنّها تعمل داخل حقول من العلامات التي تضع حدودَ ما يتمّ اعتباره طبيعيّاً. وكما أشار الأستاذ البارز في الإسلاميات، جون إسبوزيتو، فإنّ استعمال المصطلح الغربي «الدين» لوصف الإسلام قد طبع على الفور الإسلامَ باعتباره ديناً «غير

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص١٢٣ ـ ١٢٨.

(١١٣) McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East since 1945*, p. 5.

طبيعي»، تحديداً لأنّه لا يتفّق مع المعيار الغربي للدين باعتباره نظاماً من الاعتقادات الشخصيّة:

«إنّ المفهوم الحديث عن الدين باعتباره نظاماً من الاعتقادات المتعلّقة بالحياة الشخصيّة يتماشى مع الفصل بين الكنيسة والدولة قد أصبح مقبولاً، وتمّ تذوّته إلى درجةٍ حجبت المعتقدات الماضيّة والممارسات، وأصبح يُمثّل للكثيرين حقيقة بديهيّة وعابرة للزمن. نتيجةً لذلك، فمن منظور حداثيّ علمانيّ (شكل من «الأصوليّة العلمانيّة»)، فإنّ الخلط بين الدين والسياسة يُعتبر أمراً غير طبيعيّ بالضرورة (منفصل عن المعايير)، وغير عقلاني، وخطير، ومتطرّف»(١١٤).

إضافة إلى اعتبار الآخرين غير طبيعيين، فإنّ الخطاب العلماني - وأسطورة العنف الديني تحديداً - يساعد في تشكيل إجماع داخلي بشأن السياسة الخارجيّة، وذلك بتحويل الانتباه بعيداً عن التفحّص الدقيق للسياسات السابقة وآثارها. على سبيل المثال، تتفحّص مك أليستر تعامل الإعلام الغربي والمتحدّثين باسم الحكومة الأمريكيّة مع أزمة الرهائن في إيران ١٩٧٩ - ١٩٨١. اتخذت معظم التقارير الإعلاميّة مقاربة لا تاريخيّة وركّزت على السرديات الشخصيّة للرهائن وعلى عائلاتهم. وعندما كان يتمّ التطرّق إلى ضرورة تقديم مقاربة تفسيريّة لسبب احتجاز الرهائن، فإنّ الاستجابة المتكررة كانت إما الفزع والحيرة أو محاولة تفسير الأحداث من خلال الدين. (إنّ الحيرة والدين ليسا متعارضين بالضرورة، إذ إنّ الدين وفق الرؤية المهيمنة هو غامض في جوهره، وشخصي، وفريد بطبيعته). تُظهر مك أليستر بأنّ «الإسلام» وليس ثروة النفط أصبح هو الدالّ الرئيس على الشرق

---

(١١٤) John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1999), p. 258.

لقد تردد صدى إشارة اسبوزيتو إلى «الأصوليّة العلمانيّة» عند عمران قرشي ومايكل سيلز في تحليلهما لأطروحة صدام الحضارات: «إنّ هؤلاء الذين يُعلنون صدام الحضارات بين الغرب والإسلام، يُظهرون خصائص تنتمي إلى الأصوليّة: افتراض وجود جوهر ثابت، معروف بشكل مباشر لكلّ حضارة، ويُظهرون القدرة على تجاهل التاريخ والتقاليد، والرغبة في قيادة معركة أيديولوجيّة في صفّ إحدى الحضارتين المتصادمتين». انظر:

Emran Qureshi and Michael A. Sells, «Introduction: Constructing the Muslim Enemy,» in: Emran Qureshi and Michael A. Sells, eds., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003), pp. 28-29.

الأوسط خلال وبعد أزمة الرهائن. لقد كان الإعلام والناطقون باسم الحكومة يقدّمون التفسيرات بخصوص أزمة الرهائن من خلال عدسة الدين، وبخاصة الخطر المتأصّل في الطبيعة العنيفة للإسلام بسبب ميله إلى الخلط بين الدين والسياسة. أما ما تمّ تجاهله بخصوص كلّ ذلك فهو تاريخ العلاقة بين الولايات المتحدة وإيران[١١٥]. عندما تمّ استحضار أسطورة العنف الديني، لم يعد ثمة حاجة لتفحّص سياسات الولايات المتحدة تجاه إيران - كدعمها للانقلاب ومساندتها للشاه - لأنّ ثمّة تفسيراً أعمق قد طُرح. عندما تمّ تحديد الجذر الرئيس للمشكلة أصبح تناول التاريخ مسألة ثانويّة الأهميّة إن كان لها أهميّة على الإطلاق! يعلم الجميع في الولايات المتحدة أنّ آية الله الخميني قد فرض نظاماً صارماً للزيّ في إيران في ١٩٧٩. ولكن، ربما لا يعرف أحد بأنّ الشاه الأوّل (١٩٢٥ - ١٩٤١) قد فرض بذات الصرامة زيّاً علمانيّاً إلزاميّاً يُحاكي الزيّ الغربي للرجال، وقيّد اللباس الديني، ومنع النساء من ارتداء الحجاب[١١٦]. لقد خلق النقاش حول الطبيعة الجوهريّة للدين جوّاً ضبابيّاً من فقدان الذاكرة منع ظهور أي تحليل عمومي جادّ لأسباب معارضة إيران للسياسة الأمريكيّة ودعم الأخيرة للتحديث والتغريب في إيران.

حرب التحرير الليبراليّة

في عام ١٩٧١، وبينما كانت المحكمة العليا قلقة من القابليّة الانفجاريّة لإقرار رواتب مدرّسي المدارس الكنسيّة الإضافيّة في رود آيلاند، كان الجيش الأمريكي يقصف قرى فييتنام للمساعدة في جلب الديمقراطيّة الليبراليّة إلى جنوب شرق آسيا. هل ثمّة اتصال بين القضيّتين؟

لن تكون الصلة مباشرة بالطبع. فأسطورة الحرب الدينية ليست جزءاً مقصوداً من البروباغندا التي تبرر الحرب. إنني لا أشير أبداً إلى أنّ النظريات حول الدين والعنف قد صُممت لهذا الغرض من الأساس؛ بل على العكس، إنني أعتقد بأنّ معظم المنظّرين الذين ربطوا بين العنف والدين كانوا

(١١٥) McAlister, Ibid., pp. 198 - 220.

(١١٦) Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, p. 72.

معنيين بعمق بفهم العنف والحدّ منه بكلّ أشكاله. على الرغم من ذلك، فبقدر ما يُمكن أن تُستعمل أسطورة العنف الديني للتفريق بين أعمال العنف التي يمكن أن تكون مشروعة وأعمال العنف غير المشروعة دوماً، فإنّ أسطورة العنف الديني يُمكن أن تُستعمل لصرف الانتباه والتفحّص الأخلاقي المعمّق بعيداً عن أشكال معيّنة من العنف. إن تصنيف أفعال معيّنة من العنف على أنّها دينيّة يجعلها خاضعة للرفض المباشر. أما العنف الذي يعتبر علمانيّاً على الجانب الآخر فإنّه قد يكون ضروريّاً غالباً، وأحياناً يكون جديراً بالثناء، بخاصة حين يُستعمل لجلب السلام والليبراليّة لمكان مثل فييتنام، حيث تمّ قمع الحريّة. وقد تغدو الحالة أكثر جلاءً حين يُنظر إلى العنف العلماني على أنّه ضروريّ لاحتواء أو منع العنف الديني. تقدّم المواجهة بين الغرب والعالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين عدّة أمثلة من هذه الخطابات. من وجهة النظر هذه، يُنظر إلى العنف باعتباره ناجماً عن عدم قدرة المسلمين على تعلّم درس التاريخ وكبح تأثير الدين في الحيّز العام. لن يتحقق السلام إلا عندما تتجذّر نعمة الديمقراطيّة الليبراليّة في العالم الإسلامي. وكما هي الحال في العراق وأفغانستان، فإنّ الحرب ضروريّة لدفع هذه العملية إلى الأمام.

في الفصل الأوّل، تفحّصت كتاب تشارلز كيمبال «**عندما يُصبح الدين شريراً**» وحاججت بأنّ كيمبال عاجز عن المحافظة على تمييز متسق بين العنف الديني والعنف العلماني. إنّ هذا التمييز أساسيّ في كتاب كيمبال، وهو يعكس افتراضات واسعة في الغرب حول ما هي أشكال العنف التي يُمكن أن تكون مشروعة وما هي الأشكال التي لا يُمكن على الإطلاق أن تكون مشروعة. لا شيء مما قدّمته في نقاشي لكتاب كيمبال يسلب قوّة الأمثلة العديدة التي يوردها لأفعال العنف التي مارسها المسيحيّون، والمسلمون، والبوذيون، وغيرهم عبر التاريخ. فغالباً ما سيتملّك القارئ شعور قويّ من التعليقات الشخصيّة التي يوردها كيمبال في أثناء سرده بأنّ هذه الاتهامات لم تكن لولا التزام كيمبال العميق بوقف العنف وإيجاد السلام بين البشر المتحاربين[١١٧]. مع الأسف، فإنّ اتهامات كيمبال لا

Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco: Harper, 2002), pp. 8 - 13. (١١٧)

تنطبق إلا على نوع خاص من العنف، والخطر يكمن في أنّ حجج كيمبال كلّها، إذ تصرف النظر عن أنواع معيّنة من العنف، يمكن أن تقوم بشرعنتها.

في الفصل الذي خصصه للحرب المقدّسة، على سبيل المثال، يخبرنا كيمبال بقصّة تطوّر التفكير والممارسات المسيحيّة في الحرب باعتبارها سقوطاً من الالتزام الأصلي باللاعنف إلى الموقف المساوم والمبرر لسفك الدماء. وفقاً لكيمبال، فإنّ «الأدلّة الحاسمة تؤكّد بأنّ أتباع المسيح كانوا ضدّ الحرب في القرون الثلاثة الأولى»[118]. ثمّ تستمرّ قصّة مواقف المسيحيين تجاه الحرب باعتبارها إحدى قصص «كيف يمكن للمثال الديني أن يُساوم بسهولة وأن يبرر سلوكات متناقضة»[119]. مع تطوّر مذهب الحرب العادلة، أصبح من الممكن دعم السلطة الحاكمة. كما أن مذهب الحرب العادلة لم يكن يمتلك، كما يقول كيمبال «أي صلة واضحة بالعقيدة المسيحيّة»[120]. يقتبس كيمبال خلاصة المؤرّخ جون فيرغسون القائلة بأنّ مذهب الحرب العادلة كان «استبدالاً لتعاليم الإنجيل بالفلسفة اليونانيّة والقانون الروماني. ليس ثمّة شيء مسيحي بامتياز، إطلاقاً لا شيء، بشأن هذه النتيجة»[121]. وفقاً لكيمبال، فإنّ هذه التبريرات للعنف أصبحت أكثر تداولاً في أثناء الحملات الصليبيّة، الحقبة التي «كان سلوك العديد من المسيحيين فيها هو الأبعد عن تعاليم المسيح»[122].

نظراً لهذه السرديّة التي ترى في مذهب الحرب العادلة انحطاطاً عن النهج السلمي الأصلي للمسيح والمسيحيّة المبكّرة، فإنّ المرء قد يتوقّع بأنّ كيمبال ـ الذي يُعرّف نفسه كمسيحي ـ سيعتبر نفسه مسالماً ورافضاً للحرب. ولكنّه في الفصل نفسه يقول:

«إنّ الظروف المحفوفة بالمخاطر تتطلّب أحياناً الاستعمال الحاسم للقوّة

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص١٥٨.
(١١٩) المصدر نفسه، ص١٥٧.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص١٦١.
(١٢١) John Ferguson, *War and Peace in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1978), p. 111,

ورد في:

Kimball, Ibid., p. 161.
(١٢٢) Kimball, Ibid., p. 161.

أو الفعل العسكري. ولكنّ مثل هذه الأفعال لا يجب أن تُغطّى بعباءة اللغة الدينيّة أو أن يتمّ تبريرها دينياً. ليس ثمّة شك من وجهة نظري بأنّ هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر واحتماليّة حصول حالات قتل جماعي إرهابيّة تتطلّب فعلاً حاسماً وسريعاً. إنّ الاحتمالات المباشرة لهذه الكارثة ـ بدءاً من خسارة الأرواح ووصولاً إلى معاناة واسعة بسبب حالة عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي ـ كانت، وستظلّ، خطراً حقيقيّاً وحاضراً. ومادام هناك مجموعة قواعد توفّر المشروعيّة لدى مجموعة من الأمم للشروع بالأعمال العسكريّة الجماعيّة، فإنّ التماس الدين ليس واحداً من هذه القواعد»[١٢٣].

على الرغم من أنّ كيمبال ليس مسالماً ضدّ الحرب، إلا أنّه يحاول أن يحدّ من العنف كما هو واضح لا تبريرَه. يجب أن نقرأ انتقاداته لمذهب الحرب العادلة في ضوء ذلك؛ لقد استُعمل مبدأ الحرب العادلة من قبل المسيحيين وآخرين، بالدرجة الأولى، كوسيلة لإسباغ الشرعيّة على أعمال العنف، وليس بهدف الحدّ من العنف وتقييده. إنّ كيمبال يُريد أن يمنع التبرير الديني للعنف لأنه يؤمن بأنّ الدين، مع نزوعه الإطلاقي، معرّض لأن يكون مؤيّداً للعنف.

المشكلة التي تبقى عالقةً في رؤية كيمبال هي طريقة الشرعنة التامّة للعنف غير الديني أو العلماني؛ فبدلاً من إدانة العنف، فإنّ نتائج تحليلات كيمبال انتقائيّةٌ في إدانة أشكال معيّنة من العنف، الموصوفة بالدينيّة. المشكلة ليست هي العنف في حدّ ذاته إذاً؛ فلا يزال ثمّة أسباب وجيهة لإلقاء القنابل على القرى وإطلاق النيران على رؤوس البشر. ولكن لكي تكون هذه الأسباب وجيهة، فلا بدّ أن تكون علمانيّة. فالعنف العلماني مع الأسف هو شيء ضروريّ، بينما يستحقّ العنف الديني اللوم دائماً.

ثمّة خطران مرتبطان معاً، وهما متحدان بالنسبة إلى كيمبال، يهددان هذا الترتيب الهرمي لأنواع العنف. **الأوّل** هو أنّ الاعتقادات التي تُعتبر دينيّة، قد تكون خاضعة في مسائل العنف لاعتقادات علمانيّة، ومن ثمّ فإنّ

(١٢٣) المصدر نفسه، ص١٥٦.

ذلك يُضعف من احتماليّة المقاومة الدينيّة للعنف. يتمّ معاتبة المؤمن الديني بالقول: «عليك أن تتعلّم أن تفكّر بنفسك!»[١٢٤] وأن تتخذ مسافة من المعتقدات الدينيّة لأنّها تميل إلى الدوغمائيّة والإطلاقيّة. هل تخضع الاعتقادات العلمانيّة لمثل هذا الفحص الدقيق؟ هل تنزع الوطنيّة بنفس الدرجة إلى الإطلاقيّة؟ ربما يُريد كيمبال القول بأنّ الدين غير مرحّب فيه في الحيّز العام فقط عندما يقوم بتبرير العنف، ولكن إن كان الأمر كذلك، فإنّ العقل العلماني هو المسؤول عن تقرير متى يكون العنف ضروريّاً ومتى لا يكون. سيكون من الصعب الهرب من القول بأنّ الاعتقادات الدينيّة ليس لها مكان في اتخاذ القرار بشأن استعمال العنف. من الممكن للمسيحيّة إذاً أن تقرَّ بالحالة المعياريّة المسالمة والرافضة للحرب للتقليد المسيحي، ومع ذلك ألا تثق بحكم الدولة القوميّة التي يُفترض أنّها علمانيّة في مسائل الحرب. إن كانت المخاطر، كما يقول كيمبال، «تكثر عندما لا يتخذ البشر اتجاهات نقديّة من السلطات الدينيّة»[١٢٥]، فإنّ اتخاذ القرار بشأن ضرورة العنف يقع على عاتق السلطات العلمانيّة. فالإيمان المسيحي قد تمّت خصخصته احتراماً للولاء للدولة القوميّة، ومن ثمّ فإنّ المقاومة المسيحيّة لعنف الدولة القوميّة قد تمّ إسكاته. على سبيل المثال، دعم غالبيّة المسيحيين الأمريكيين حرب العراق في ٢٠٠٣، على الرغم من الإدانة شبه الجماعيّة للحرب من قبل قادة الأجسام المسيحيّة الكبرى.

أما **الخطر الثاني** على الترتيب الهرمي لأنواع العنف، فهو أنّ ثمّة انحيازاً مؤيّداً للغرب قائماً في أساس هذا التحليل. فهؤلاء الذين لم يتعلّموا بعد أن ينأوا بالدين عن استعمال القوّة هم تهديدٌ لسلام العالم وينبغي التعامل معهم. فعنفهم ـ الملوّث بالدين ـ عنف لا يُمكن التحكّم به، إطلاقيّ، متعصّب، لا عقلاني، وانقسامي. أما عنفنا ـ العلماني ـ فهو مضبوط، معتدل، عقلاني، محب للسلام، وهو ضروريّ مع الأسف لاحتواء عنفهم. ولم يعد سرّاً من الـ«هم» الأساسيون اليوم لنا. في الغرب، بتنا نقول بأننا مهددون من ثقافة المسلمين، والذين يقع خلافنا معهم في نقطة أساسيّة

(١٢٤) المصدر نفسه، ص٩٨.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص٨٤.

هي رفضهم العنيد لتقييد العاطفة الدينيّة في المجال العام. أما نحن في الغرب، فقد تعلّمنا درسنا من الحروب الدينيّة وتحرّكنا نحو علمنة استعمال القوّة. وكلّ ما نحاول فعله اليوم هو مشاركة هذا الحلّ مع العالم الإسلامي.

إنّ كيمبال أحد علماء الإسلاميات وقد قضى سنوات عديدة من حياته بين المسلمين وغيرهم في الشرق الأوسط في محاولة للوصول إلى فهم متبادل. وبغضّ النظر عن تعاطفه مع طرق المسلمين، فإنّه واضح بخصوص أنّ العالم الإسلامي لا بدّ أن يتغيّر، ويجب أن يصبح أكثر شبهاً بالعالم الغربي:

«بينما يُطالب العديد من المسلمين بنوع من الدولة الإسلاميّة، فإنّ آخرين يعملون من أجل أهداف أخرى. ونظراً لطبيعة عالمنا المتعدد والمعتمد على بعضه البعض، فإنّ بعض المسلمين يُطالبون بدول ديمقراطيّة علمانيّة باعتبار ذلك هو النموذج الأفضل للمستقبل... إنّ للمسلمين المُقيمين في الدول الديمقراطيّة الغربيّة على وجه الخصوص دوراً مهمّاً في النقاش المفتوح حول البُنى الاجتماعيّة والسياسيّة البديلة والقابلة للحياة في المستقبل. كلّ ما سبق يستدعي السؤال التالي: هل من الممكن حقّاً صياغة دولة إسلاميّة في القرن الحادي والعشرين؟ سنكتشف ذلك على الأرجح في العقد التالي. وبحكم أنني قد قضيت شطراً طويلاً من حياتي المهنيّة في الخوض في مفترقات دروب السياسة والدين في الشرق الأوسط، فإنّ لديّ شكوكاً كبيرة بهذا الصدد. فعلى مستوى من المستويات، أيّ دولة ترتبط حالتها وحقوقها بتقليد ديني مخصوص سوف تجعل بعض مواطنيها مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة»[١٢٦].

لا تكمن المشكلة في أنّ لدى كيمبال وجهة نظر معيّنة حول ما هو الأفضل للعالم الإسلامي، وإنما في كون هذه الآراء تساعد في بناء حجة حول الدين والعنف لتبدو موضوعيّة وتحليليّة ووصفيّة لنوع معيّن من السلوك العنيف. إنّ تأطير الحجّة محدد مسبقاً بأساس متحيّز لإدانة نوع معيّن فقط من العنف. إنّ اختيار أيّ نوع من العنف هو القابل للإدانة أمرٌ يعتمد على

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص١١١.

انحياز عميق للسرديّة الغربيّة التنويريّة ورؤيتها تجاه العالم. فالعنف الممارس باسم الأمّة الإسلاميّة يستحقّ اللوم دوماً، أما العنف باسم الدولة القوميّة الغربيّة هو عنف ضروريّ وجدير بالثناء أحياناً.

يُمكن أن نجد هذا الانحياز بوضوح في الطريقة التي تحابي بها العلامات التحذيريّة لكيمبال نوعاً من الليبراليّة الإجرائيّة. وفقاً لهذه الرؤية، فإنّ المشكلة ليست فقط في أنّ أدياناً مختلفة تحمل اعتقادات معيّنة يمكن أن تمارس العنف. المشكلة هي أنّ المتدينين يحملون اعتقاداتهم بطريقة إطلاقيّة جداً. وطاعتهم للسلطات [الدينيّة] هي طاعة غير نقديّة وعمياء. يقود هذا التعصّب إلى الاهتمام بالغاية على حساب الوسائل. إنّ المشكلة مع الدين هي مشكلة في الدرجة لا في النوع. في الطريقة الليبراليّة الجيّدة، لا يمكننا المحاججة حول المحتوى الفعلي للاعتقادات والقيم المطلقة، لأنّ ذلك يقع خارج إطار العقلانيّة. في الليبراليّة، للأفراد الحقّ بالإيمان بأيّ شيء يُريدونه، ولا يمكننا أن نحكم عليهم بما هو صحيح وما هو خاطئ. يمكننا فقط أن نحرص على ألا يتمّ التعامل مع هذه العقائد بشكل جدّي في الحيّز العام. في الوقت نفسه، فليس ثمّة حدّ نظريّ لدرجة طاعة المرء للدولة القوميّة العلمانيّة. فأولئك الذين يقومون بـ«التضحية المطلقة» للعَلَم، إلى درجة أن يقتلوا ويموتوا في سبيله، لا يُطلق عليهم «متعصبون» وإنما «وطنيّون».

إن كان ثمّة خطر في مقاربة كيمبال التي تصرف الانتباه بفحصها الدقيق للعنف الديني عن العنف الموصوف بالعلماني، فإنّ كتّاباً آخرين هم أكثر مباشرةً في استعمال أسطورة العنف الديني لتأييد العنف باسم الأفكار والمُثل العلمانيّة. أحد أبرز الأمثلة الفاضحة لهذا الاستعمال هو كتاب سام هارِس «**نهاية الإيمان: الدين، والإرهاب، ومستقبل العقل**»، الكتاب الأكثر مبيعاً بحسب **نيويورك تايمز**. يدور هذا الكتاب كلّه حول سخافة الدين وتناقضاته، الآن ودوماً. فالدين بطبيعته لاعقلانيّ، بل هو معادٍ للعقلانيّة، ومن ثمّ فإنّه «المصدر الأوفر للعنف في تاريخنا»[١٢٧]، ذلك أنّ الدين يميل إلى التشعّب والاختلاف والتصلّب في الأفكار التي

---

(١٢٧) Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: Norton, 2004), p. 27.

لا يمكن اختبارها أو فحصها بالعقل: «إنّ نظرة واحدة إلى التاريخ، أو إلى صفحات الجرائد، ستكشف لنا أنّ الأفكار التي تقسّم الجماعة البشريّة الواحدة، فقط لتجمعها في ساحات الذبح، لها جذور دينيّة في الغالب الأعمّ»[١٢٨]. يتعامل هارِس مع الدين على أنّه ظاهرة عابرة للتاريخ والثقافة، ويظهر مع الأسف في كلّ الأمكنة والأزمنة. وبالطبع فإنّه لا يُقدّم أيّ تعريف للدين. فالأديان العالميّة، كالمسيحيّة والإسلام والهندوسيّة والبوذيّة والجاينية مشمولة ضمن الأديان، على أنّ هاريس يُشير باقتضاب إلى الستالينيّة والماويّة كـ«أديان سياسيّة»، تقوم على أسس تعبّديّة ولا عقلانيّة، وهو ما يعمّق التهمة الموجّهة للدين[١٢٩]. لم يأخذ هارِس بعين الاعتبار إمكانيّة أن تكون الأديان السياسيّة الغربيّة، كالدين المدني الأمريكيّ، جديرةً بأن توصف كدين، لأنّ هذا سيربك ثنائيّته الأنيقة بين العقلانيّة الليبراليّة واللاعقلانيّة الدينيّة.

في تفحّصه لأسباب العنف في العالم المعاصر، يوضح هارِس بأنّ العقائد الدينيّة تقع في قلب هذه المسألة، وليس الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة الأخرى. لماذا قام أسامة بن لادن بفعل ما فعله؟ لا بسبب أيّ اضطراب نفسي أو الفقر أو مظلمة شخصيّة تجاه الغرب، بل قام بذلك لأنّه يعتقد بالحقيقة الحرفيّة للقرآن: «لماذا قام ١٩ رجلاً متعلّماً من الطبقة الوسطى بالتضحية بحياتهم في هذا العالم لقتل الآلاف من جيراننا؟ لأنّهم يؤمنون بأنّهم سيذهبون إلى الجنّة مباشرة بعد فعلهم هذا. من النادر أن نجد تفسيراً كاملاً ووافياً لأفعال الكائنات الإنسانيّة. لماذا نُمانع قبول هذه التفسيرات؟»[١٣٠]. إننا نُمانع ذلك، يشرح هارِس، لأننا أيضاً قدّمنا تنازلات للعقائد الدينيّة، للفكرة القائلة بأنّ الإيمان يمكن أن يقوم دون أيّ دليل.

إنّ تحديد الاعتقاد الديني على أنّ قلب المشكلة يُتيح لهارِس أن يتفادى التناول الجدّي لأسباب العنف الاستعماري وما بعد الاستعماريّ؛

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص١٢.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٧٩.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٢٩.

فالمسلمون المتشددون يُطالبون بدولة فلسطينية وبانسحاب القوّات الأمريكيّة من المملكة العربيّة السعوديّة، يقول هارِس، «وهذه مظالم لاهوتيّة محضة»، لها علاقة مباشرة بـ«معاداة الساميّة» لدى المسلمين، وحماية المقدّسات الإسلاميّة من التدنيس[١٣١]. يحاول الغربيون أن يجدوا أسباباً عقلانيّة لكراهية المسلمين للغرب، لأننا نفترض بسذاجة أنّ البشر الآخرين لا بدّ أن يكونوا عقلانيين مثلنا[١٣٢]. على سبيل المثال، «يلوم معظم العالم إسرائيل اليوم بسبب الهجمات الانتحاريّة المختلّة للفلسطينيين»، لأننا نعتقد بأنّ البشر لا يمكن أن يقوموا بهذا العمل الشنيع إلا لأسباب وجيهة[١٣٣]. ولكنّهم في الحقيقة لا يمتلكون أيّة أسباب وجيهة، ولا يُمكن لأي تحسينات اقتصاديّة أو سياسيّة أن تغيّر المشكلة الرئيسة، ألا وهي الأفكار المجنونة حول الإله التي يتمسّك بها المسلمون[١٣٤]. يعترف هارس بأنّ مقاربته لمشكلة العنف الإسلامي سوف تُحبط العديد من القرّاء، لأنّها تتجاهل الاحتلال الإسرائيلي للضّفة الغربيّة، كما تتجاهل تواطؤ القوى الغربيّة مع الديكتاتوريّات في الشرق الأوسط، كما تتجاهل حالة الفقر المزمن في العالم العربي:

«ولكنني سأحاجج بأنّ بإمكاننا أن نتجاهل ذلك كلّه ـ أو أن نتعامل مع هذه الأسباب فقط لكي نضعها في النهاية على الرفّ بسلام ـ لأنّ العالم مليء بالفقر، وبضعف التعليم، وبالأشخاص الذين يُعانون من الاستغلال دون أن يُمارسوا أعمالاً إرهابيّة كهذه، والذين لن يرتكبوا أعمالاً إرهابيّة أبداً من النوع الذي بات شائعاً بين المسلمين؛ لا يُعاني العالم الإسلامي من ضعف أو عجز في الرجال والنساء المتعلمين، ولكنّه يُعاني من إعجابهم الشديد بالتصوّر الأخروي للقرآن، الذي يجعلهم حريصين على قتل الكفّار في سبيل الله. إننا في حالة حرب على الإسلام»[١٣٥].

يعترف هارِس بأنّ الولايات المتحدة والدول الغربيّة الأخرى لها

(١٣١) المصدر نفسه، ص٣٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص١٣٤ ـ ١٣٦. هارِس يستعير هذه الحجة من بول بيرمان، والتي سآخذها بعين الاعتبار أدناه.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص١٠٩.

تاريخ من الإمبرياليّة والقتل في العالم الثالث. وبعد أن يسرد هارِس قائمة طويلة من هذه الأفعال، يُصرّح بالقول: «لا شيء مما ذكرتُه في الكتاب يعني تجاهل أو إنكار هذه الأفعال، أو يعني الدفاع عن ممارسات الدولة المرفوضة بوضوح»[١٣٦]. على الرغم من ذلك، فإنّ هذا التاريخ لا يصل بنا إلى الجذر الحقيقي للمشكلة. فيما يتعلّق بالعالم الإسلامي على وجه الخصوص، «يبدو أنّ المشكلة موجودة في كلّ مكان، ما عدا جَوْهَرَ العقيدة الإسلامية؛ ولكنّ العقيدة هي تحديداً ما يُفرّق بين المسلمين والكفّار. دون هذه العقيدة، فإنّ معظم المظالم التي للمسلمين ضدّ الغرب لن تكون قادرة على صياغة جزء ضئيل من هذا الانتقام»[١٣٧]. كما هي الحال مع مصطلح الدين، فإنّ «جوهر العقيدة الإسلاميّة» أمر ثابت لا يتغيّر، جوهر لاتاريخي. وما الظروف التاريخيّة الفعليّة إلا عَرَبات تحمل الجنون الأزليّ للعقيدة الإسلاميّة. وبمجرّد أن نتمكّن من تحديد منبع هذا العنف، فإنّ التفاصيل الصغيرة كالاحتلال والاستيطان الإسرائيلي في الضفّة الغربيّة، احتلال أمريكا للعراق، ودعم أمريكا لصدّام والشاه وحسني مبارك والعائلة الحاكمة في السعوديّة، وسجن (أبو غريب)، وشركات هاليبرتون، و(تسليم السجناء إلى دول تمارس التعذيب)، كلّها يمكن تجاهلها أو وضعها ببساطة على الرفّ».

يُفرد هارِس الإسلام والمسلمين في تعامله القاسي ـ «هناك العديد من الأيديولوجيات الأخرى التي تخلّت عن آخر أنفاس العقلانيّة في الخطاب المجتمعي، ولكنّ الإسلام بلا شكّ هو أبرزها»[١٣٨] ـ ولكنّ ذلك لا يعود إلى أنّ هارِس يعتقد بأنّ العقائد المسيحيّة أقلّ سُخفاً مثلاً؛ فالعديد من المسيحيين في الغرب قد تعلّموا كيف يتجاهلون التشريعات المسيحيّة ويحوّلون المسيحيّة إلى دين غير مؤذٍ سياسيّاً[١٣٩]. ولكنّ المجتمعات

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص١٣٦. مثل لويس، يعتبر هارِس المسلمين أشخاصاً متخلّفين بشكل جوهري، متمسّكين بالماضي: «إنّ أي مقاربة للأخلاق، أو فهم للدعامة المطلوبة للمجتمع المدني، ستجد بأنّ كثيراً من المسلمين يتطلّعون إلى البربريّة الحمراء في القرون الأربعة عشر الماضية». (ص١٤٥).

(١٣٩) المصدر نفسه، ص١٥ ـ ١٦ و١١٠.

المسلمة لا تزال في مرحلة أقلّ تطوّراً على هذا السُّلّم الأخلاقي[١٤٠]. إنّ الليبراليّة العلمانيّة، وليس المسيحيّة، هي صاحبة الفضل في نزع مخالب الدين في الغرب، والليبراليّة العلمانيّة هي الحلّ الذي يجب على العالم الإسلامي أن يُطبّقه. إنّ النسخة التي يقدّمها هارِس من الليبراليّة لا تعتبر أنّ التسامح الديني فضيلة. يوضّح هارِس بما فيه الكفاية أنّ هدفه لا يختصّ بالمتطرّفين الدينيين، بل وبالمعتدلين الدينيين أيضاً:

«إنّ أحد الموضوعات الرئيسة لهذا الكتاب هو أنّ المعتدلين الدينيين يحملون نفس الدوغما المضطربة: إنّهم يعتقدون أنّ الطريق إلى السلام سيكون متاحاً حين يتعلّم الجميع كيف يحترمون عقائد الآخرين غير المبررة، والتي لا تقوم على دليل. إنني آمل أن أُظهر لكم كيف أنّ مثال ideal التسامح الديني ـ فكرة أنّ كلّ إنسان حرّ في الإيمان بما يشاؤه حول الإله ـ هو أحد القوى الرئيسة التي تجرّنا نحو الهاوية»[١٤١].

لإنقاذ البشر في الشرق الأوسط، الذين يُشبّههم بالرهائن مغسولي الأدمغة[١٤٢]، يعتقد هاري بأننا لا يُمكن أن نكون مقتنعين بتشجيع مبدأ الحريّة الدينيّة في المجتمعات المسلمة؛ فالإسلام لا يُمكن أن يتوافق مع المجتمع المدني[١٤٣]، «إنّ الإسلام والليبراليّة الغربيّة أمران لا يُمكن المصالحة بينهما»[١٤٤]. يجب إذاً إمّا أن يتمّ تحويل الإسلام بشكل جذري أو التخلّي عنه؛ «ما لم يتمكّن المسلمون من إعادة تشكيل دينهم ليصبح أيديولوجيا حميدة وغير مؤذية ـ أو التخلّي عنه نهائيّاً ـ فسيكون من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يتفادى الإسلام والغرب السقوط في حالة مستمرّة من الحرب على جبهات لا تُعدّ ولا تُحصى»[١٤٥].

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص١٤٣. يدعم هارِس هذا الادّعاء بالقول إنّ الغربيين قادرون على ارتكاب أعمال وحشيّة كمجزرة ماي لاي، «ولكن ما يُميّزنا عن العديد من أعدائنا أننا نُصاب بالهول والروع من هذه الأعمال العنيفة». على الجانب الآخر، فإنّ المجتمعات الإسلاميّة لم تطوّر نفوراً مشابهاً من مذابح الأبرياء. (ص١٤٤).

(١٤١) المصدر نفسه، ص١٤ ـ ١٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص١٥١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص١٥١ ـ ١٥٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص١١١.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص١٥٢.

لتجنّب خطر الحرب التي يتسبب بها الدين فعلى الفاعلين الدينيين أن يتغيّروا. كيف يمكن أن يُصبح ذلك ممكناً؟ يقول هارِس بوضوح بأنّ ذلك لا يُمكن أن يحدث عبر الحوار العقلاني، لأنّ العقائد الدينيّة تجعل المؤمنين بها محصنين من الحجج العقلانيّة؛ ومن ثمّ فإنّ ملاذنا الوحيد هو العنف:

«إنّ بعض المواقف خطرة جداً إلى درجة أنّها تجعل من قتل البشر أمراً أخلاقيّاً. قد يبدو هذا القول غير معتاد، ولكن ما يفعله فقط هو الإفصاح عن حقيقة العالم الذي نعيش فيه. فبعض العقائد تجعل من أتباعها خارج نطاق الوسائل السلميّة والإقناع، في حين تقنعهم بارتكاب أفعال عنف غير عاديّة ضدّ الآخرين. في الحقيقة، لا معنى ولا جدوى من الحديث مع هؤلاء. إن لم يكن من الممكن أسرهم أو اعتقالهم، وكثيراً ما يكون ذلك غير ممكن، فإنّ من المبرر للبشر المتسامحين أن يقتلوهم دفاعاً عن أنفسهم. هذا ما تحاول الولايات المتحدة فعله في أفغانستان، وهو ما نحاول نحن والعديد من القوى الغربيّة أن نفعله، بكلفة أكبر على أنفسنا وعلى الأبرياء في الخارج وفي العالم الإسلامي. سنستمرّ في إراقة الدماء في هذه الحرب، التي هي في عمقها حرب أفكار»[١٤٦].

إنّ منطق هارِس معصوم من الخطأ بالنسبة إليه: فإذا كان البشر المتدينون يحملون اعتقادات لاعقلانيّة إلى درجة ستدفعهم لارتكاب العنف بسببها، فليس إذاً ثمّة فائدة من استعمال العقل للحديث معهم، ولا يُمكن التعامل معهم سوى بالقوّة، ومن ثمّ، تُصبح أسطورة العنف الديني تبريراً لاستعمال العنف. سوف نصل إلى السلام حين نقصف المسلمين لكي يُصبحوا عقلانيين.

يكتب هارِس: «في أثناء نقاشاتنا مع العالم الإسلامي، نواجه أشخاصاً يحملون معتقدات لا تمتلك تبريراً عقلانيّاً، ومن ثمّ فإنّها معتقدات لا يُمكن نقاشها، ومع ذلك، فإنّ هذه المعتقدات هي التي تكمن وراء العديد من المُطالبات التي يُطالبوننا بها»[١٤٧]. ستصبح تلك مشكلة كبرى في حال تمكّن هؤلاء من الوصول إلى الأسلحة النوويّة:

(١٤٦) المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص١٢٨.

«ثمّة احتمال ضعيف أن نصبح في حرب باردة مع أنظمة إسلاميّة تمتلك أسلحة نوويّة بعيدة المدى. . . في حالة مثل تلك، فإنّ الشيء الوحيد الذي سيضمن بقاءنا سيكون استعمالنا المبكّر للسلاح النووي. ليس ثمّة حاجة للقول بأنّ ذلك سيكون جريمة فادحة لا يُمكن أن تخطر على البال ـ إذ إنّها ستقتل عشرات الملايين من البشر الأبرياء في يوم واحد ـ ولكنّ ذلك قد يكون الفعل الوحيد المتاح لنا، نظراً للمعتقدات الإسلاميّة»[148].

وسيسيء المسلمون تأويل هذا الفعلْ من أفعال «الدفاع عن النفس»، وسيعتبرونه حرب إبادة صليبيّة، وسيُغرقون العالم في هولوكوست نووي: «كلّ ذلك جنون مطلق بالطبع: إنني فقط أصف سيناريو ممكناً، لإبادة معظم سكان العالم بسبب الأفكار الدينيّة التي تنتمي إلى ذات الفئة الخرافيّة التي ينتمي إليها باتمان، وحجر الفلاسفة، والحصان أحادي القرن»[149]. إنّ درجة سخافة أن يموت الملايين «في سبيل بعض الأساطير» لا يعني أنّ ذلك غير ممكن الحدوث؛ بل إنّ احتماليّة حدوثه في تزايد وفقاً لهارِس. ولكنّ هارِس واضح بصدد أنّنا لو اضطررنا لقتل الملايين بضربة نووية استباقيّة، فإنّ ذلك سيكون خطأ المسلمين ومعتقداتهم الدينيّة الجنونيّة.

قبل أن نصل إلى هذه النقطة، يؤكّد هارِس: علينا أنّ نشجّع المجتمع المدني في الدول الإسلاميّة، ولكننا لا يُمكن أن نضمن تصويت الناس لهم. إن سمحنا للمسلمين بحريّة التصويت، فإنّهم سيختارون أن يسجنوا أنفسهم في سجن الشريعة. وعلينا إذاً أن ندعم الأنظمة الاستبداديّة والفاسدة في العالم الإسلامي لمحاولة ضمان عدم انفجار لاعقلانيّتهم: «إنّ هذه لحقيقة مؤسفة علينا مواجهتها: إنّ الشيء الوحيد الذي يقف حاجزاً بيننا وبين طوفان اللاعقلانيّة الإسلاميّة هو جدار الطغيان وغياب حقوق الإنسان التي ساعدنا في إقامتها. لا بدّ من علاج هذه الحالة، ولكننا لا يمكن أن نقوم بإزاحة الديكتاتوريات في العالم الإسلامي بالقوّة وفتح صناديق الاقتراع»[150]. والعلاج المقترح هو التالي:

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص١٣٢.

«فيما يبدو، فإنّ نوعاً من الديكتاتوريّات الرشيدة ستكون ضروريّة بالعموم لتجسير الهوّة. ولكنّ الرشد هو المحكّ والمعيار المطلوب هنا؛ وإن لم يكن من الممكن أن يظهر ذلك من داخل الدول، فلا بدّ من فرضه من الخارج. إن وسائل هذا الفرض فظّة بالضرورة: وتتراوح من العزل الاقتصادي، إلى التدخّل العسكري (المباشر أو غير المباشر)، أو مزيج ما بينهما. وبقدر ما يبدو هذا الاقتراح متعجرفاً، فيبدو أننا لا نمتلك خياراً آخر»[١٥١].

إنّ هذا النوع من المعايير المزدوجة يخترق كتاب هارِس كلّه؛ فهو يُدين التعذيب الديني اللاعقلاني للسحرة[١٥٢]، ثمّ يقدّم حجّته لتعذيب الإرهابيين[١٥٣]. إنّه يرفض فكرة أنّ عنفنا مساوٍ لعنفهم: «إنّ أيّ شاهد منصف للأحداث الجارية سيُدرك أنّه ليس ثمّة تساوٍ أخلاقي على الإطلاق بين مشروع فرض الديمقراطيات المتحضّرة في العالم بجميع مساوئه والعنف القاتل الذي يرتكبه المسلمون المتشددون، أو الحكومات الإسلاميّة بالطبع»[١٥٤]. إنّ ما يُتيح لهارِس أن يُحافظ على هذه الازدواجيّة في المعايير هو التمييز بين العنف الديني والعلماني؛ فالعنف الموصوف بالديني هو عنف لاعقلاني وخبيث ومستحق للّوم دوماً؛ أما العنف الموصوف بالعلماني، بغض النظر عما إذا كان مؤسفاً أو لا فإنّه ضروريّ، وأحياناً يكون جديراً بالثناء لأنّه يحمينا من العنف الديني.

يجب ألا تجعلنا هذه الفظاظة الرديئة والبشعة لكتاب هارِس أن نعتبره صوتاً هامشيّاً. قد يكون هارِس محقّاً حين يقول بأنّه فقط يُفصح ويعلن عن حقائق العالم الذي نعيشه، على الأقل كما تمّ تأسيس هذه الحقائق من قبل الأساطير العلمانيّة المهيمنة. لقد فاز كتاب «**نهاية الإيمان**» بجائزة PEN في

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص١٥١.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص٨٠ ـ ٩٢.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص١٩٢ ـ ١٩٩. يُحاجج هارِس بأنه، إن كنّا نؤيّد الموت ـ المؤسف وغير المقصود ولكن الحتمي ـ للمدنيين البريئين في الحروب لأجل تحقيق أهداف كبرى، فليس ثمّة مبرر لرفض تعذيب الإرهابيين للحفاظ على حياة بشر آخرين. إنّ عقلانيّة هذا النوع من الحجّة النفعيّة كما يؤكّد تجعلنا نتجاوز في بعض الحالات نفورنا الطبيعي والعاطفي من التعذيب.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص١٤٦.

عام ٢٠٠٥ لأفضل كتاب غير قصصي. كما أن ظهور الكتاب في لائحة **نيويورك تايمز** لأفضل الكتب مبيعاً قد تكرر مع كتاب هارِس الثاني «**رسائل إلى الأمّة المسيحيّة**». لم يحظَ كتاب «**نهاية الإيمان**» بشعبيّة جماهيريّة وحسب، بل تمّ الثناء عليه من بعض النجوم الأكاديميين كألان ديرشوفيتز (جامعة هارفرد)، وبيتر سينجر (جامعة برينستون)، وريتشارد دوكنز (جامعة أوكسفورد)[١٥٥]. وبالمناسبة، فإنّ بيتر سينجر يؤمن بعدم مشروعيّة قتل الحيوانات التي لا تعقل من أجل الغذاء[١٥٦]، وما تأييده لتعامل هارِس مع المسلمين اللاعقلانيين كما يزعم إلا شهادة على مدى سطوة وهيمنة أسطورة العنف الديني.

يُقدّم كريستوفر هيتشنز مثالاً بارزاً آخر عن استعمال أسطورة العنف الديني لتقديم تبرير علماني للعنف ضدّ الفاعلين الدينيين. يُعدّ هيتشنز أحد المؤلّفين والمعلّقين ذائعي الصيت، والذي تحوّل بشكل دراماتيكي من اليسار إلى الدفاع عن السياسات المحافظة؛ فقد انشقّ عن اليسار إبان دعمه لغزو العراق في ٢٠٠٣، وهو يعتقد بأنّ على زملائه العلمانيين في اليسار أن يتخلوا عن معارضتهم للحرب وأن يعترفوا بالتهديد الرهيب الذي تمثّله السياسات الإسلاميّة على العلمانيّة. على الرغم من أنّ نظام صدام حسين الذي تمّت الإطاحة به في ٢٠٠٣ يُعتبرُ نظاماً علمانيّاً، فإنّ هيتشنز يحاجج بأنّه كان نظاماً دينيّاً ومن ثمّ فإنّه يستحقّ الهزيمة.

يُقدّم هيتشنز أطروحته حول الدين في كتابه الأكثر مبيعاً «**الربّ ليس عظيماً**»، والذي يحمل عنواناً فرعياً هو «كيف يسمم الدين كلّ شيء». ويُقدّم هيتشنز في الفصل المعنون بـ «الدين يقتل» حجّته الرئيسة المدعّمة بأمثلة من مناطق مختلفة حول العالم عن العنف الديني «عنيف، لاعقلاني، غير متسامح، متحالف مع العنصريّة والقبليّة والتعصّب الأعمى، يستثمر الجهل والكراهية، يستحقر المرأة، وإكراهي تجاه الأطفال: لا شكّ بأن للدين صلة كبيرة بالضمير!»[١٥٧]. من الواضح بأنّ تحديد ما يُعتبر ديناً وما لا يُعتبر يبقى

---

(١٥٥) يظهر تأييد ديرشوفيتز وسينجر على الغلاف الخلفي للكتاب؛ ويُمكن الاطلاع على عرض داوكينز المحتفي بالكتاب في صحيفة الغارديان وعلى موقع هارِس الإلكتروني.

(١٥٦) Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Random House, 1990).

(١٥٧) Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), p. 56.

أمراً غامضاً كما هو واضح من مثال نظام صدّام حسين البعثي الاشتراكي. فعلى الرغم من أنّ حزب البعث حزب علماني ذو ميول اشتراكيّة، أسسه مسيحيّ وفتحه لأبناء جميع الأديان، وعلى الرغم من أنّ صدام حسين قد همّش السلطة العامّة لرجال الدين المسلمين في أثناء حكمه، فإنّ هيتشنز يزعم بأنّ أولئك الذين يعتبرون نظام صدام حسين علمانيّاً هم مخدوعون لأنّ صدام حسين حاول أن يستولي على بعض الرموز الإسلاميّة واتخذ زيّ المدافع عن الإسلام ضدّ الغزاة الغربيين.

يصبح الخطّ الفاصل بين العلماني والديني أكثر ضبابيّة في الفصل الذي يخصصه هيتشنز للتوتاليتاريّة (الشموليّة). في هذا الفصل، يحاول هيتشنز أن يُجيب عن الاعتراضات القائلة بأنّ الأنظمة العلمانيّة كنظام ستالين أو هتلر يمكن أن تكون على نفس القدر من السوء أو أسوأ من الأنظمة الدينيّة. يُجيب هيتشنز بإنكار أنّ هذه الأنظمة علمانيّة من الأصل. وفقاً لهيتشنز، فإنّها أنظمة دينيّة تحديداً لأنّها أنظمة توتاليتاريّة. ففي قلب التوتاليتاريّة يكمن تخلّي المرء عن السيطرة على حياته الخاصّة وترك زمامها تماماً للدولة أو للقائد الأعلى.

بالنسبة إلى معظم التاريخ الإنساني، يقول هيتشنز: فإنّ «فكرة الدولة المطلقة أو الشموليّة كانت مرتبطة بالدين بشكل وثيق»(١٥٨). إنّ هذا صحيح عبر التاريخ في جميع الأمكنة؛ يُشير هيتشنز إلى الصين، والهند، وبلاد فارس، وحضارات الأزتك والأنكا، ودول العصور الوسطى في إسبانيا، وروسيا، وفرنسا. مرّة أخرى، نرى الدين باعتباره ظاهرة عابرة للتاريخ والثقافة، وباعتباره جوهراً متماثلاً في كلّ مكان وزمان، وباعتباره منفصلاً بشكل جوهري عن السياسة، ومع ذلك فإنّه [أي الدين] يدسّ سمّه في الواقع السياسي. يؤكّد هيتشنز على أنّ «موضوع نقاء وكمال النوع ـ والذي يشكّل الجذر العميق للدافع التوتاليتاري ـ هو موضوع ديني بالأساس»(١٥٩). إنّ الأنظمة التوتاليتاريّة العلمانيّة إذاً هي أنظمة دينيّة، لأنّها أخذت الموضوع الديني وقامت بتحويله إلى شكل آخر. حتى حين تزعم هذه الأنظمة ـ كنظام

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص٢٣١.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص٢٣٢.

ستالين - بأنّها ملحدة، وحتى حين تعمل بكلّ جهد لاستئصال الدين من المجتمع بأصوله وفروعه، فإنّ الأنظمة التوتاليتاريّة تُظهر بذلك حقيقتها الدينيّة: «هكذا تُظهر الأنظمة التوتاليتاريّة دافعها الديني - الحاجة إلى العبادة - والذي يمكن أن يأخذ شكلاً أكثر بشاعة إن تمّ قمعه وكبته»[١٦٠].

يبدو إذاً بأنّ هيتشنز يوظّف مفهوماً وظيفيّاً للدين، ولكنّه لا يقوم بذلك على طول الخطّ. ففي معظم أجزاء كتابه، يتعامل هيتشنز مع الدين للدلالة على قائمة أديان العالم: المسيحيّة والإسلام واليهوديّة والهندوسيّة والبوذيّة والكونفوشيّة، ويُعرّضها جميعاً للنقد والرفض. ولكن حين يُسهم شيء ما في تعزيز حجّته ضدّ الدين، فإنّه سيعتبر بأنّ نظام كيم جونغ إل العسكري الملحد في كوريا الشماليّة، على سبيل المثال، نظامٌ دينيّ[١٦١]. ولكنّ هيتشنز يرفض أن يُطبّق رؤيته الوظيفيّة للدين حينما يتعلّق الأمر بالأيديولوجيات والمؤسسات التي يُوافق عليها؛ فهو لا يعترف بأنّ القوميّة العلمانيّة بطقوسها وأضحياتها يُمكن أن تكون ديناً هي الأخرى. فمثل هذا الاعتراف سيهدد تمييز هيتشنز المطلق بين العلماني والديني. ولكنّ هذا التمييز مبنيّ على ما هو أكثر من التمييز بين ما يوافق عليه هيتشنز وما لا يوافق عليه. إنّ الدين يُسمم كلّ شيء، لأنّ هيتشنز يعرّف كلّ ما هو سام باعتباره دينياً. وبالمقابل فكلّ ما هو جيّد سينتهي به المطاف إلى الطرف الثاني من ثنائيّة ديني - علماني. على سبيل المثال، يتحدّث هيتشنز عن مارتن لوثر كينغ بالقول: «إنه في الحقيقة، على خلاف انتمائه الشكلي المسيحي»[١٦٢]. يبني هيتشنز ملاحظته هذه على حقيقة أنّ مارتن لوثر كينغ كان سلمياً وداعياً إلى الغفران ومسامحة الأعداء وحبّهم، على خلاف ما يدعو إليه الإنجيل، الذي يتصف إلهه في العهد

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص٢٤٧.

(١٦١) يقول هيتشنز: «لا تمثّل كوريا الشماليّة شكلاً متطرّفاً من الشيوعيّة - لا يكاد المصطلح يُذكر وسط عاصفة التمجيد والتفاني - كشكل مغشوش، ومشذّب في آن، من الكونفوشيّة وعبادة الأسلاف». انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٨. على الرغم من أنّه قد أكّد للتو بأنّ الشيوعيّة دينيّة، إلا أنّ هيتشنز، فيما يبدو، يُريد أن يُقيم هذا الادّعاء عن الكونفوشيّة وعبادة الأسلاف بهدف دعم تعريفه لكوريا الشماليّة بالدين. وهنا، لا يبدو أنّ الشيوعيّة متحررة من العلمانيّة بما فيه الكفاية بالنسبة إلى أغراض هيتشنز.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص١٧٦.

القديم والجديد بالانتقام(١٦٣). يبدو هنا أنّه لا يُمكن لأيّ حركة سلميّة أن تكون دينيّة، لأنّ الدين معرّف بالعنف.

بغضّ النظر عن محاولته لجعل مارتن لوثر كينغ في صفّه، وبغضّ النظر أيضاً عن رغبته الواضحة بالقول بأنّ الغفران واللاعنف هما صفتان علمانيتان، فإنّ لدى هيتشنز ما يقوله بشأن قتل البشر:

«وأقول للمسيحيين بينما لاأزال مسيحيّاً: (اذهبوا وأحبّوا أعداءكم؛ ولكن لا تحبّوا أعدائي)... إنني أعتقد بأنّه يجب قتل وهزيمة أعداء الحضارة دون أيّ اعتذار عن ذلك، كما أنني أرى بأنّ من الغباء والحمق، بل والانتحار، أن يقول أحد بأنّ علينا أن نحبّ أولئك الذين يكرهوننا ويسعون لقتلنا وقتل أبنائنا وحرق مكتباتنا وتدمير مجتمعنا. إنني لا أملك صبراً أمام هذا الهراء»(١٦٤).

كثير جداً على مارتن لوثر كينغ، أليس كذلك!؟ لقد كان هيتشنز صوتاً مؤيّداً عالياً للحرب في أفغانستان والعراق(١٦٥)، وقد رأى هذه الحروب باعتبارها جزءاً من حرب أشمل على المتطرّفين الإسلاميين، وقد قابل هذه الحرب باستمتاع خاص:

«لا يُمكننا العيش في نفس الكوكب معهم، وأنا فخور بقول ذلك. إنني لا أريد أن أتنفّس نفس الهواء الذي يتنفّسه هؤلاء المختلّون القتلة المغتصبون الذين يُمارسون التعذيب واستغلال الأطفال. إما همّ وإما أنا. إنني سعيد بخصوص ذلك لأنني أعرف أنّهم هم من سيموتون. إنّه لواجب ومسؤوليّة علينا أن نهزمهم ونسحقهم. وهو أمرٌ يجلب السعادة أيضاً. إنني لا أرى هذه

---

(١٦٣) يرفض هيتشنز أن يكون استعمال كينغ للكتاب المقدّس دليل قناعته، باعتبار أنّ الكتاب المقدّس هو مصدر معروف للاستعارات والرموز؛ انظر: المصدر نفسه، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٦٤) كريستوفر هيتشنز، من النقاش العام في سان فرانسيسكو، ورد في:

Chris Hedges, *I Don't Believe in Atheists* (New York: Free Press, 2008), p. 23.

(١٦٥) انظر على سبيل المثال:

Christopher Hitchens, «A War to Be Proud Of,» *Weekly Standard* (5 September 2005).

انظر أيضاً:

Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, pp. 26 and 34.

يوضح هيتشنز بأنّ الفوضى التي هاجمت الاحتلال الأمريكي في العراق هي خطأ ناجم عن الدين. (ص٢٦ ـ ٢٧).

الحرب مهمّة غير مرغوب بها على الإطلاق!»[١٦٦].

بالمثل فإنّ: «القنابل العنقوديّة ليست أمراً جيّداً في حدّ ذاتها، ولكنّها حين تُلقى على تجمّع معلوم لقوّات طالبان، فإنّ لها تأثيراً مشجّعاً»[١٦٧]. إنّ حقيقة أنّ «الدين يقتل» لا يُمكن أن تكون اتهاماً موجّهاً ضدّ الدين وحسب إذاً، لأنّ القتل ليس شيئاً سيّئاً بحدّ ذاته كما يبدو. المشكلة مع الدين هي أنّه يقتل للأسباب الخاطئة. أما القتل لأسباب وجيهة فليس مبرراً وحسب، بل مطلوباً وباعثاً على السعادة!

أما الأسباب الوجيهة للقتل فهي تلك الأسباب الموصوفة بأنّها علمانيّة بالطبع؛ فبعد «انتصار جورج بوش العلماني»، حيّا هيتشنز ما فعل بوش في سبيل العلمانيّة بغزوه العراق[١٦٨]. يُذكّرنا هيتشنز بأنّ «العلمانيّة ليست مجرّد موقف معتدٍ بنفسه، بل هي الطريقة الممكنة للحياة الديمقراطيّة والتعددية التي توصّل إليها الغرب بعد عدّة حروب وثورات حطّمت قبضة رجال الدين على الدولة»[١٦٩]. ولا بدّ من استعمال نفس القسوة الآن لحماية العلمانيّة، هذه المسألة التي يرى هيتشنز بأنّها باتت اليوم «مسألة وجود وبقاء»[١٧٠]. إنّ اللعبة اليوم صفريّة النتائج: «ليس من الممكن اليوم أن أقول: حسناً، تابعوا أنتم حلمكم الشيعيّ بعودة الإمام الغائب، بينما سأتابع أنا دراستي حول توماس بين وجورج أورويل، والعالمُ واسع بما فيه الكفاية لكلينا. فالمؤمنون الحقيقيون لا يُمكن أن يرتاحوا إلا بعد أن يركع أمامهم جميع من في العالم»[١٧١]. والمؤمنون الحقيقيّون الذين يقصدهم هيتشنز هم الإسلاميون.

---

(١٦٦) «An Interview with Christopher Hitchens ("Moral and Political Collapse» of the Left in the US),» *WashingtonPrism.org*, 5 August 2005, <http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1457374/posts>.

(١٦٧) Christopher Hitchens, quoted in: Richard Seymour, «The Genocidal Imagination of Christopher Hitchens,» *Monthly Review* (26 November 2005).

(١٦٨) في نقاشه مع كريس هدجز، يؤكّد هيتشنز أنّه حتى لو كانت الفرقة المجوقلة [الجنود المنقولون جوّاً] الثانية والثمانون مكوّنة كلّها من جنود «ينتمون إلى الأبرشيات التي تعالج بالأفاعي» فإنّهم «يخلقون مجالاً لكي تظهر العلمانيّة. ومن الأفضل أن نأمل بأن ينجحوا في ذلك»؛ انظر: Hedges, *I Don't Believe in Atheists*, p. 123.

(١٦٩) Christopher Hitchens, «Bush's Secularist Triumph,» *Slate* (9 November 2004), <http://www.slate.com/toolbar.aspx?action=print&id=2109377>.

(١٧٠) Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, p. 252.

(١٧١) المصدر نفسه، ص٣١.

ولكنّ رسالة هيتشنز الضمنيّة هي أنّ المؤمن الحقيقيّ بالعلمانيّة لا يُمكن أن يرتاح هو الآخر إلا بعد أن يُصبح العالم كلّه آمناً للعلمانيّة. وعلى الولايات المتحدة بخاصّة مهمّة نشر بشارة العلمانيّة في العالم أجمع، وليس على الأمريكيين أن يخجلوا من استعمال الوسائل العسكريّة لإنجاح تلك المهمّة. مرّة أخرى، لا تُستعمل أسطورة العنف الديني لمقاومة العنف، وإنّما لتبريره، وللاحتفاء به، مادام هذا العنف علمانيّاً.

إنّ استعمال أسطورة العنف الديني لدعم الحرب ليس مقصوراً على الجناح اليميني من الطيف السياسي؛ فبول بيرمان هو مثال من اليسار، وهو أستاذ الصحافة في جامعة نيويورك، ومحرر مشارك في مجلّة «**الجمهوريّة الجديدة** *New Republic*». وكتابُ بيرمان «**الإرهاب والليبراليّة**»، والذي وصل هو الآخر إلى قائمة **نيويورك تايمز** لأفضل الكتب مبيعاً، هو محاولة من شخص يصف نفسه بأنّه «يساري ومؤيّد للحرب»[(١٧٢)] لتبرير الحروب في أفغانستان والعراق على أسس ليبراليّة. ووفقاً لبيرمان، فإنّ سرّ نجاح الليبراليّة هو اكتشافها لكيفيّة عزل الشعور الدينيّ، وهو يروي نسخة من قصّة الحروب الدينيّة:

«إنّ الهدف النهائي لليبراليّة هو وضع الدين في زاوية والدولة في زاوية أخرى، والحفاظ على المسافة بين هاتين الزاويتين. لقد ظهرت الفكرة الليبراليّة في إنكلترا وإسكتلندا القرن السابع عشر، وقد أراد الفلاسفة الذين ابتكروا هذه الفكرة أن يوقفوا الحرب الأهليّة الإنكليزيّة، التي كانت قد اشتعلت من الانتشار ومعاودة الظهور؛ ومن ثمّ فقد حاولوا أن يلتقطوا السبب وراء الحرب، والذي كان هو الدين، وأن يقوموا بألطف طريقة ممكنة بنقله إلى مكان آخر، إلى الحيّز الخاص للأفراد، حيث يُمكن للكنائس والطوائف أن تتنافس هناك»[(١٧٣)].

---

(١٧٢) Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), p. 7.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص٧٩. يتابع بالقول: «تريد الليبراليّة أن تجزّئ الحياة إلى شرائح مختلفة، وأن تبقي كلّ جزء منها في موقعه المناسب. الكنائس، في موقعها المناسب في الحياة الخاصّة، ستكون حرّة في منح البركة للناس أو اللعنة؛ ولكنّها لن تكون قادرةً على فرض بركتها أو لعنتها عبر استدعاء الشرطة. في المقابل، ستكون الدولة قادرة على توظيف الشرطة، ولكنّها لا تمتلك الحقّ بتقديم البركة أو اللعنة للبشر. إنّ فكرة الحفاظ على الفصل بين السلطات الماديّة والروحيّة كانت فكرة عمليّة رائعة، =

خلال القرن التاسع عشر، بدا أنّ الليبراليّة تدفع الغرب إلى الأمام؛ «خلال تلك الأعوام المئة، بدا وكأنّ البلدان الغربيّة قد اكتشفت الوصفة السريّة للتقدّم الإنسانيّ»[١٧٤]. ما هو أساس ذلك السرّ؟ «لقد كان الأساس هو الإدراك بأنّ الحياة ليست محكومة كلّها بسلطة مطلقة القوّة والمعرفة؛ قوّة إلهيّة»[١٧٥]. لقد كان السرّ هو الاعتقاد بأنّ كل مجال في الحياة يُمكن أن يعمل بشكل مستقلّ عن الآخر.

مع الأسف، فقد شهد القرن العشرون انبعاث اللاعقلانيّة على هيئة أنظمة توتاليتاريّة، والتي طالبت بإخضاع جميع مجالات الحياة لسلطتها الشموليّة. إنّ التوتاليتاريّة، وفقاً لبيرمان، هي نسخة من الأسطورة الدينيّة المركزيّة، الأسطورة الأوّليّة للحضارة الغربيّة، والتي أتت من الكتاب المقدّس: هناك شعب مختار يتعرّض للهجوم من قبل القوى الشريرة، ولكنّ المجتمع القادم سيكون مُطهّراً عبر أفعال عنف الربّ وموحّداً تحت حكم إله واحد[١٧٦]. إذاً، فبيرمان يضمّ الحركات السياسيّة المناهضة لليبراليّة، حتى تلك التي تعبّر عن إلحادها تحت بند الدين. على أرضيّة مماثلة، يضع بيرمان حزب البعث الاشتراكي العلماني تحت مظلّة الدين. وفقاً لبيرمان، فإنّ اشتراكيّة حزب البعث هي نسخة من نفس الأسطورة الدينيّة، حيث تأخذ الأمّة القوميّة العربيّة موقعها باعتبارها الممثّل لشعب الله المختار[١٧٧]. «إنّ حزب البعث والحركات الإسلاميّة هما وجهان لنفس العملة، ألا وهي التوتاليتاريّة الإسلاميّة؛ النسخة المسلمة من الفكرة الأوروبيّة»[١٧٨].

يستعمل بيرمان الشيوعيّة والفاشيّة كدرس موضوعي في كيف تمكّنت الليبراليّة المسالمة والهادئة من الحدّ من أخطارهما. والآن، وقد أصبحت الإسلامويّة استمراراً لهذا الخطّ التوتاليتاري، فإنّ كتاب بيرمان موجّه بالدرجة

= ولكنّها أكثر من مجرّد فكرة عمليّة؛ لقد كانت هذه الفكرة عظيمة لأنّها حملت رؤية بِحُرّيّة البشر جميعاً على اختلاف مذاهبهم. (ص٨٠).

(١٧٤) المصدر نفسه، ص٣٧.

(١٧٥) المصدر نفسه.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص٥٦ ـ ٥٧.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص٦٠.

الأولى ضدّ الليبراليّين الذين يُقللون من هذا الخطر أو يحاولون تفسيره من خلال الإشارة إلى حقائق سوسيولوجيّة أو يعزونه إلى تاريخ الإمبرياليّة الغربيّة. إنّ بيرمان متصلّب في إصراره على عدم وجود أيّ تفسير مقنع. في الفصل المعنون بـ«تفكير رغبوي»، ينتقد بيرمان الليبراليين الذين يقودهم تفكيرهم العقلاني للاعتقاد بأنّ الآخرين عقلانيون أيضاً. فبسبب عقلانيّتهم الليبراليّة، يفترضون على سبيل المثال بأنّ الفلسطينيين يمتلكون حتماً أسباباً مشروعة لاستعمال العنف ضدّ الاحتلال الإسرائيلي. ويرى بيرمان أنّه كلما ازداد حجم العنف ودرجته ـ بما في ذلك العمليات الانتحاريّة ـ ازدادت قناعة بعض الليبراليين بأنّ الفلسطينيين قد أصبحوا في موقع يائس بسبب الاضطهاد الإسرائيلي لهم. ولكنّ بيرمان يؤكّد لنا بأنّ التفسير الوحيد للسلوك الفلسطيني هو «مرض جماعي»[179] يقوم على بعض الأفكار اللاهوتيّة المجنونة؛ فليس ثمّة أي تفسير منطقي أو عقلاني للعمليات الانتحاريّة التي يقوم بها الفلسطينيّون، فهم لا يأملون حتماً بأن يقدّم لهم الإسرائيليون بعض التنازلات، إذ إنّ هذه الهجمات لا تُفيد إلا في زيادة الموقف الإسرائيلي تصلّباً. لقد اتجه الإسرائيليون بعدها لاختيار أرييل شارون، «الذي لم يؤمن بالمفاوضات أبداً»[180]، ومن ثمّ فقد قاد شارون حملة قاسية لفرض النظام، وتمّ خلالها قتل بعض المدنيين الأبرياء: «ولكنّ هذه السياسة كانت تتفق مع المنطق العسكري البسيط؛ منطق واضح وتقليدي: أن تُمارس عنفاً لتمنع قيام عنف أكبر»[181]. هذا منطقٌ يُمكننا فهمه: «ولكن أين المنطق في العمليات الانتحاريّة؟»[182]، إنّها لا تمتلك أيّ منطق ولا أيّة فرصة للنجاح: «لقد كان الإرهاب الانتحاري ضدّ الإسرائيليين مرتبطاً بعالم واحد فقط، وهو عالم الموت؛ العالم الذي يُمكن للدولة الفلسطينيّة أن تولد فيه تحت ظلّ الطمأنينة القرآنيّة الكاملة، الخالي من كلّ الأفكار الظالمة ومن كلّ الأديان والمجموعات الإثنيّة المنافسة لها»[183]. ولكنّ الليبراليين بإيمانهم الساذج

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(١٨٠) المصدر نفسه.

(١٨١) المصدر نفسه.

(١٨٢) المصدر نفسه.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص١٣٣. يقول بيرمان أيضاً: لقد كان الهدف فيما يبدو هو إقامة الدولة الفلسطينية، أما الآن فإنّ الانتحار هو الهدف». (ص١١٢).

بالطبيعة الإنسانيّة، يستمرّون بالاعتقاد أنّ العمليات الانتحاريّة الفلسطينيّة لا بدّ وأنّها «استجابة عقلانيّة لظروف واقعيّة»[١٨٤].

بالنسبة إلى بيرمان، فإنّ المنطق الإسرائيلي في سحق الفلسطينيين تحت «ذريعة منع حدوث عنف أكبر» هو منطق عقلاني تماماً، في حين أنّ هجمات الفلسطينيين العبثيّة ضدّ قوّة متفوّقة هي دليل على الجنون. إنّ بيرمان محقّ في رفضه لأيّ تبرير للهجمات الموجّهة ضدّ المدنيين، ولكنّه يذهب أبعد من ذلك بالإصرار على أنّه لا يُمكن أن يوجد أي تفسير. إنّ هذا يُعطي ضمانة على أنّ العنف الإسرائيلي هو دوماً استجابة للعنف الفلسطيني العبثي والجنوني؛ ولا يُمكن أن يكون عنفاً ابتدائيّاً أو عدوانيّاً. إنّ بيرمان يستبعد مسبقاً أيّ اعتبار جدّي للأسباب الحقيقيّة، كما يستبعد تاريخ الصراع الفلسطيني الإسرائيلي من المشهد بإعلانه أنّ أحد أطراف الصراع مجنون، دون أيّ إثبات إمبريقي لهذا الزعم.

في بحثه عن أسباب التّطرف الإسلامي، لا يذهب بيرمان أبعد من قراءة كتب سيّد قطب، أحد أكثر المفكّرين تأثيراً في الإسلام الراديكالي المتطرّف. ويبدو أنّ قراءة قطب المفصّلة، التي تحتل فصلين من كتاب بيرمان، هل كلّ ما يحتاجه لفهم الإسلامويّة. إنّ فكرة قطب الكبرى هي فكرة معادية لليبراليّة وتقول بأنّه لا ينبغي أن يكون ثمّة انقسام بين المقدّس والعلماني؛ وينبغي أن تكون الحياة كلّها في وحدة واحدة تحت حكم الله. هنا يكمن المفتاح لفهم الصدام الحاليّ؛ إنّهم يرفضون الفكرة الكبرى لليبراليّة بضرورة الفصل بين الدين والعلماني. إنّ الحرب بين الإسلامويّة والغرب هي حرب أفكار. وهذا ما يظهر في سرديّة بيرمان للحروب في أفغانستان والعراق، حيث يُشير إلى «الإسلاميين والبعثيين» معاً، كما لو أنّهم على نفس الجانب، الجانب التوتاليتاري:

«لقد كانت الأيديولوجيا التي يحملونها جنونيّة. في الحرب ما بين الليبراليّة والتوتاليتاريّة، كان تصوّر الأنظمة التوتاليتاريّة عن الحرب جنونيّاً دوماً. (أو، لنكن أكثر دقّة، كان الأساس الذي ترتكز عليه تصوّراتهم

---

(١٨٤) المصدر نفسه، ص١٣٤.

جنونيّاً؛ حتى لو كان الجانب التوتاليتاري يستدعي أسباباً وأهدافاً عاديّة/ دنيويّة للحرب). لقد تصوّر النازيون الحرب العالميّة الثانية على أنها معركة بيولوجيّة بين عرق متفوّق وعرق أدنى وهجين... أما تصوّر الإسلاميين القروسطي عن المعارك الجهاديّة بتلويح السيوف في وجه المؤامرة الصليبيّة الصهيونيّة فهو ليس أقلّ خياليّة ولا أقلّ جنوناً. إنّ حقيقة حرب الإرهاب إذاً ـ مشهد الحياة الحقيقيّة الذي أصبح واضحاً في الأيام الأولى من حرب أفغانستان ـ أنّها لم تكن حرباً عسكريّة، ولا حضاريّة، ولا كونيّة؛ لقد كانت حدثاً على طريقة القرن الحادي والعشرين. لقد كانت صداماً بين الأيديولوجيات. لقد كانت حرباً بين الليبراليّة والحركات التي تبشّر بالقيامة والأوهام، التي بدأت بالظهور في وجه الحضارة الليبراليّة منذ أحداث الحرب العالميّة الأولى»[١٨٥].

على الرغم من أنّ بيرمان يعترف بين قوسين بأنّ التوتاليتاريين قد يستدعون بعض الأسباب والأهداف التقليديّة للحرب، فإنّ مثل هذه الأسباب هي مجرّد ملاحق لصدام الأيديولوجيات. فأيّ محاولة لقراءة صعود الإسلامويّة على خلفيّة تاريخ الاستعمار، أو أهميّة النفط، أو تنوّع استجابات المسلمين للحرب الباردة، أو دور الولايات المتحدة في الشرق الأوسط هي قراءة ثانويّة الأهميّة في أفضل الأحوال وسذاجة ليبراليّة خطيرة في أسوئها.

إنّ التركيز على حرب الأفكار يُتيح لبيرمان أن يُهمّش الانتقادات الموجّهة للإمبرياليّة والأسباب الماديّة الأخرى، وتتيح له أيضاً أن يقول بأنّ «حرب الإرهاب» ستُخاض بالأساس دون أسلحة. ستُخاض حرب الإرهاب، يقول بيرمان، على مستوى الفلسفات والنظريّات بالدرجة الأولى، وستكون أدواتها الكتب، والمجلات، والمحاضرات والمؤتمرات[١٨٦]. إنّه يُقدّم نسخة من «حرب التحرير الليبراليّة، العسكريّة جزئياً والفكريّة في جزئها الأكبر، حرب أفكار تدور رحاها في كلّ مكان في العالم»[١٨٧]. إن كان الطرف المقابل مُصاباً بالجنون، وبنوبات غير معلومة السبب من المَرض

(١٨٥) المصدر نفسه، ص١٨٢ ـ ١٨٣.
(١٨٦) المصدر نفسه، ص١٨٥.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص١٩١.

الجماعي، فإنّ من الصعب علينا أن نفهم كيف يُمكن أن تُخاض هذه الحرب من خلال أدوات الإقناع العقلاني. لقد استنبط سام هارِس النتيجة المنطقيّة من كتاب بيرمان، الذي يقتبس منه هارِس: إن كان سلوك البشر لا يقوم على أساس عقلاني، فلا يُمكن لنا أن نأمل بالتفاهم العقلاني معهم، ولا يُمكن أن نتعامل معهم إلا بلغة القوّة. وعلى الرغم من أنّ بيرمان يُفضّل الحرب بالكتب، فإنّه يُبرر حرب الخليج، وحرب أفغانستان والعراق[١٨٨] في سياق حجّة أوسع حول حاجة الليبراليّة لثني وتليين قدراتها العسكريّة. يضع بيرمان خطاب لينكولن في جيتيسبيرغ بعين الاعتبار. يتحدّث لينكولن عن عدم تمجيد الموت كما تفعل الأنظمة التوتاليتاريّة. ولكن، وعلى الرغم من أنّ لينكولن «يتحدّث عن الموت كـ(آخر معيار كامل للإخلاص)، والذي قدّمه جنود الاتحاد... (ومن هؤلاء الموتى بشرف نستمدّ المزيد من الإخلاص)، يقول لينكولن. لقد أوضح لينكولن بأنّ على المجتمع الليبرالي أن يكون في حالات المنافسة والتحدّي مجتمعاً حربياً؛ وإلا فإنّه لن يستمر»[١٨٩]. يُتابع بيرمان القول بأنّ المجتمع الليبرالي مختلف عن بقيّة المجتمعات لأنّه يتجنّب المطلقات، «ولكنّ الليبراليّ لا يتجنّب جميع أشكال المطلق»[١٩٠]. والمطلق الذي نحتاج إليه ولا ينبغي تجنّبه هو «الالتزام المطلق بالتضامن والحكم الذاتي»[١٩١]، والدفاع عن ذلك حتى الموت. في الفصل الأوّل، رأينا كيف يتمّ اعتبار الإطلاقيّة واحدة من الأسباب الرئيسة التي ينزع الدين بسببها نحو العنف. بالنسبة إلى بيرمان، فإنّ إطلاقيّة الليبراليّة لا تجعل من الليبراليّة ديناً، لأنّها إطلاقيّة تدافع عن تجنّب أشكال المطلق الأخرى. ماذا إذاً عن تقسيم العالم إلى «نحن» و«هم» بطريقة حادّة كما يُصوّر بيرمان الصراع بين التوتاليتاريّة والليبراليّة؟ هل هؤلاء الذي قضوا نحبهم في «حرب التحرير الليبراليّة» أقلّ موتاً من أمواتنا؟!

إنّ بيرمان والآخرين الذي يُقدّمون هذا النوع من الحجج يفصّلون ويشرحون الأفكار التي كانت ولاتزال سائدة في السياسة الخارجيّة الأمريكيّة

(١٨٨) المصدر نفسه، ص٦ ـ ٧ و١٩٨ ـ ١٩٩.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص١٧٠.
(١٩٠) المصدر نفسه.
(١٩١) المصدر نفسه، ص١٧١.

منذ قرن من الزمن. وليست «حرب التحرير الليبراليّة» التي يتحدّث عنها بيرمان سوى تعبير عن السياسة الخارجيّة التي تُوصف عادة بالـ «ويلسونيّة»، نسبة إلى الرئيس وودرو ويلسون الذي حدد ملامحها. لقد كان ويلسون مقتنعاً بأنّ السلام والازدهار المستقبلي للعالم يعتمد على نشر المبادئ الليبراليّة في الحكم - إضافة إلى الأسواق المفتوحة - في العالم أجمع. إنّ التقليد الليبرالي الذي رسمه ويلسون يفترض بأنّ الحكومات الديمقراطيّة الليبراليّة هي بطبيعتها أكثر سلميّة من أشكال الحكم الأخرى، وذلك عائد جزئياً لكونها تعلّمت الفصل بين الدين والسياسة. إنّ الديمقراطيّة الليبراليّة والأسواق المفتوحة يعززان ويدعمان بعضهما البعض ويقودان إلى علاقات سلميّة بين الدول مبنيّة على التجارة بدل الحرب. ولكنّ ذلك لا يعني، بأي شكل من الأشكال، أنّ على الليبراليين أن يرفضوا استعمال القوّة العسكريّة لنشر المُثُل والقيم الليبراليّة. يفترض التقليد الأمريكي الذي أرساه ويلسون بأنّ الولايات المتحدة - والقوّة العسكريّة الأمريكيّة على وجه التحديد - لها مهمّة خاصّة تتمثّل في جلب القيم الليبراليّة إلى بقيّة أنحاء العالم[١٩٢]. وهذا مشروع طموح بامتياز. وكما علّق جون لوكاش، «إن كنّا نُحاكم الأفعال بحسب عواقبها، فإنّ الثورة الكبرى في العالم كانت على يدّ ويلسون ولم تكن على يد لينين»[١٩٣].

لم تكن الأفكار الليبراليّة هي المؤثّر الوحيد في السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، ولكنّها كانت صاحبة التأثير المهيمن[١٩٤]. كثيراً ما كان «الواقعيون» يُعارضون الليبراليين الكلاسيكيين، حيث كان الواقعيون ينظرون إلى السياسة الخارجيّة من منظور توازن القوى. أما الليبراليون - على الرغم من اتفاقهم على نشر الأفكار الليبراليّة - فقد كانوا منقسمين بين ما أَطلق عليه كولين ديوك «الصليبيين» وبين «النماذجيين» أي، بين الذين يميلون إلى التدخّل في الشأن الدولي من جهة والذين يمانعون التدخّل المباشر ويرون

---

(١٩٢) Colin Dueck, *Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. 22.

(١٩٣) John Lukcs, quoted in: Andrew J. Bacevich, *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 87.

(١٩٤) Dueck, Ibid., pp. 7 and 21.

مهمّة الليبراليّة في أن تكون نموذجاً يُحتذى به من جهة أخرى. عندما يحصل التدخّل العسكري ما لم تكن المسألة دفاعاً صريحاً عن النفس، فإنّ الأمريكيين يُفضّلون الفعل العسكري، كما يقول ديوك، «إما لأسباب ليبراليّة، أو لأسباب لا علاقة لها بالليبراليّة على الإطلاق»[١٩٥]. على الرغم من أنّ التدخّلات العسكريّة قد تهدف إلى مصالح ذاتيّة ماديّة ـ النفط على وجه الخصوص ـ أو إلى أهداف استراتيجيّة دقيقة، فإنّ الأمريكيين يفضّلون تبرير التدخّلات العسكريّة من منظور أهداف ويلسون المثاليّة. إنّ الخطاب الويلسوني ليس عاملاً أو سبباً مستقلاً للتدخّل العسكري الأمريكي، ولكنّه «سبب يسمح» بذلك، أو هو عبارة عن فلتر/مصفاة، كما يقول ديوك: «إنّ الافتراضات الليبراليّة الكلاسيكيّة تعمل كفلتر يؤثّر على عمليّة صياغة الأهداف القوميّة وقراءة الظروف الدوليّة من قبل مسؤولي الشؤون الخارجيّة الأمريكيّة»[١٩٦]. ربما يكون البحث اليوم فيما إذا كان غزو الولايات المتحدة للعراق بهدف ضمان الوصول إلى النفط أو لجعل العالم أكثر حريّة بحثاً غير ممكن. ولكن ما هو واضح، هو أنّ النوع الثاني من الخطاب حاسمٌ جداً في صياغة هذه السياسات والحصول على موافقة الناخبين عليها.

يُفضّل الليبراليون، بما في ذلك ليبراليو أوروبا، أن ينظروا إلى حقيقة ذهاب الأمريكيين الدائم إلى الكنائس على أنّه ناشئ عن العنف الذي تمارسه أمريكا في الخارج. فهناك، على سبيل المثل، تيارات من الصهيونيّة المسيحيّة داخل الكنيسة الإنجيليّة الأمريكيّة والتي تستعمل قراءة، تقوم على مبدأ التدبير الإلهي للتاريخ، للكتاب المقدّس لتأييد دعم الولايات المتحدة لإسرائيل وحربها في العراق. تُقدّم مثل هذه المجموعات داخل الكنائس دعماً مهمّاً لمغامرات السياسة الأمريكيّة الخارجيّة. على أنّ مثل هذا الدعم، كان له تأثير ضئيل جدّاً على صياغة السياسة الخارجيّة الأمريكيّة. فكما يُشير ديوك، فإنّ الولايات المتحدة تذهب إلى الحرب لأسباب ليبراليّة من أجل الحريّة والديمقراطيّة والأسواق المفتوحة؛ إنّها لا تذهب إلى الحرب لأسباب مسيحيّة. خلال معظم سنوات القرن الماضي، كانت الحجج اللاهوتيّة

(١٩٥) المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص٢٤ ـ ٢٥.

المسيحيّة تمتلك تأثيراً ضعيفاً جدّاً على صناعة القرار الفعلي في السياسة الخارجيّة وتسويقه. فلا يُمكن أن يقوم رئيس أمريكي، أيّاً كانت درجة تديّنه، بالدفاع عن الحرب لأسباب مسيحيّة صريحة. وحتى في أثناء فترة رئاسة جورج دبليو بوش، كانت السياسة الخارجيّة موجّهة من قبل أفكار المحافظين الجدد التي تتأسس على مبادئ ويلسون. ولم يكن مهندسو حرب العراق مسيحيين إنجيليين، وإنما رجالٌ من قبيل بول وولفويتز، وديك تشيني، وريتشارد بيرل، ودونالد رامسفيلد(١٩٧).

وبغضّ النظر عن رأي البعض بأنّ مذهب بوش يمثّل انقطاعاً عن السياسة الخارجيّة الأمريكيّة التقليديّة ـ خاصة بسبب توسّعه الواضح في فكرة الحرب الاستباقيّة ـ فإنّ العديد من العلماء يركّزون على الاستمرار بين السياسة الخارجيّة الأمريكيّة لبوش والمذهب الويلسوني(١٩٨). لقد كان بوش يؤكّد على أنّ حرب العراق هي حرب تحرير، بخاصة بعد أن أصبحت المبررات الأخرى، كالحديث عن أسلحة الدمار الشامل، أقلّ صحّة وإقناعاً(١٩٩). على سبيل المثال، اقتبس بوش النقاط الأربع عشرة لوودرو ويلسون في الدفاع عن حرب العراق في مواجهة اللجنة الوطنيّة للحزب الديمقراطي في السادس من تشرين الثاني/ نوفمبر. لقد كان خطاب بوش مشبعاً حينها باللغة الويلسونيّة: «لقد تعلّمت جميع الأمم، أو يجب أن تتعلّم، درساً مهمّاً: إنّ الحريّة أمرٌ يستحقّ أن نقاتل من أجله، وأن نموت لأجله، وأن ندافع عنه؛ لأنّ تقدّم الحريّة يقود إلى السلام»(٢٠٠). لقد كانت

---

(١٩٧) كتب ديفيد كو، الذي استعملت إدارة جورج بوش برنامجه للمبادرة القائمة على الإيمان، كتاباً يقول فيه بأنّ البيت الأبيض في عهد بوش كان يسخر من الإنجيليين، ويرى بأنّ استعمال الموضوعات التي يُنادي بها الإنجيليون لم تكن إلا سخرية بهدف كسب الأصوات. انظر:

David Kuo, *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction* (New York: Free Press, 2007).

(١٩٨) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص١ ـ ٢؛

Bacevich, *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy*, pp. 198-244, and Robert Singh, «The Bush Doctrine,» in: Mary Buckley and Robert Singh, eds., *The Bush Doctrine and the War on Terrorism: Global Responses, Global Consequences* (London: Routledge, 2006), p. 13.

(١٩٩) Marvin Zonis, «The «Democracy Doctrine» of President George W. Bush,» in: Stanley A. Renshon and Peter Suedfeld, eds., *Understanding the Bush Doctrine: Psychology and Strategy in an Age of Terrorism* (New York: Routledge, 2007), pp. 231 - 236.

(٢٠٠) George W. Bush, «Remarks by the President at the 20th Anniversary of the National Endowment for Democracy,» <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/20031106-3.html>.

ملامح حرب التحرير الليبراليّة واضحةً في إعلان «استراتيجيّة الأمن القومي» لبوش، والتي نُشرت في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢. تُطلعنا الاستراتيجيّة على أنّ الصراع الكبير في القرن الحادي والعشرين بين الليبراليّة والتوتاليتاريّة قد انتهى بنصر الليبراليّة، وأنّ «نموذجاً واحداً قادراً على الاستمرار» قد ظهر: الحريّة، والديمقراطيّة، والتجارة الحرّة[٢٠١]. «هذه القيم من الحريّة، وحقوق الإنسان، وأهليّة كلّ إنسان، في كلّ المجتمعات؛ وواجب حماية هذه القيم ضدّ الأعداء يُنادي كلّ من يُنادي بالحريّة عبر العالم وعبر العصور»[٢٠٢]. إنّ الحرب الاستباقيّة أداة ضروريّة نحتاجها لأنّنا «نُدرك بأنّ أفضل طريقة للدفاع هي الهجوم الجيّد»[٢٠٣].

خلاصة

على الرغم من المحاولات غير المتسقة لتحديد جوهر للدين، عابر للتاريخ والثقافة ومنفصل عن السياسة، يمتلك نزوعاً خاصّاً لتشجيع العنف؛ وهو النزوع الغائب عن الشؤون العلمانيّة، فإنّ أسطورة العنف الديني قد أثبتت بأنّها قصّة رائجة ومنتشرة في الثقافة الغربيّة. وسبب انتشارها غير العاديّ هي كونها مفيدة جداً. فأسطورة العنف الديني تُقدّم لمستهلكيها الكُثُر في الغرب خدمة مهمّة، تتمثّل داخليّاً في تهميش الخطابات والممارسات الموصوفة بالدينيّة، وبخاصّة تلك المرتبطة بالكنائس المسيحيّة، أو بالمجموعات المسلمة داخل أوروبا. كما تُساعد الأسطورة في تدعيم الالتزام بنظام اجتماعي علماني تضمنه الدولة القوميّة. على مستوى السياسة الخارجيّة، تُساهم أسطورة العنف الديني في تصوير الأنظمة الاجتماعيّة غير الغربيّة وغير العلمانيّة على أنّها أنظمة لاعقلانيّة تنزع إلى العنف. وبذلك، فإنّها تساعد في خلق نقطة عمياء في التفكير الغربي حول مدى تورّط الغربيين في العنف؛ وهكذا، يُصبح من غير الضروريّ أن نتفحّص تاريخ علاقتنا بالعالم غير الغربي، لأنّ الجذور الحقيقيّة لـ«الغضب» ضدّ الغرب تكمن في

(٢٠١) «Introduction to «The National Security Strategy of the United States of America,» Rev. September 2002, <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2002/nss.pdf>.

(٢٠٢) المصدر نفسه.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص٦. وحول الحرب الاستباقيّة، انظر ص١٥ ـ ١٦.

البواعث العنيفة للدين الذي فشل الفاعلون غير العلمانيين في كبحه ولجم زمامه. كما أن أسطورة العنف الديني مفيدة في تبرير العنف الديني ضدّ الفاعلين الدينيين؛ إذ لا بدّ من مواجهة عنفهم اللاعقلانيّ بعنف عقلاني. إنّ علينا أن نُشارك غير الغربيين نعمة العلمانيّة، ولكن، وإن لم يكونوا عقلانيين بما فيه الكفاية ومنفتحين للإقناع، فإنّنا سنكون مجبرين مع الأسف على قصفهم ليصبحوا كذلك.

لقد آنَ أن ننظر إلى حقيقة أسطورة العنف الديني: إنّها جزء مهمّ من فلكلور المجتمعات الغربيّة. إنّها لا تحدد حقائق العالم كما هي، بل تقوم بشرعنة ترتيبات معيّنة للسلطة في الغرب الحديث. إنّها قصّة الخلاص من الخطر القاتل عبر خلق الدولة القوميّة العلمانيّة. وبذلك، فإنّها تشرعن توجيه ولاء المواطنين للدولة القوميّة وتؤمّن احتكار الدولة القوميّة للعنف المشروع. في الولايات المتحدّة، تساعد الأسطورة في غرس فكرة أنّ الأنظمة الاجتماعيّة العلمانيّة هي مسالمة بطبيعتها، ومن ثمّ فإننا نصبح ميّالين للاقتناع بأنّ الدولة التي تصرف على ترسانتها الحربيّة أكثر من أيّ دولة أخرى في العالم هي في الحقيقة دولة محبّة للسلام. كما أن الأسطورة تساعد في تحديد الآخر والعدو، داخلياً وخارجيّاً، الذي يُهدد النظام الاجتماعي، والذي يُؤدّي دور الشرير المطلوب لتقوم الدولة القوميّة بحمايتنا منه.

إنّ أسطورة العنف الديني خاطئة، ولها العديد من الآثار السلبيّة؛ ويجب أن تتمّ تنحية هذه الأسطورة في الخطابات العموميّة. إذا فعلنا ذلك، فإننا سنجني بعض الفوائد المهمّة:

أوّلاً: إنّ ذلك سيحرر الأعمال الإمبريقيّة القيّمة حول العنف، التي قام بها مارك يورغنزماير، وسكوت آبيلبي، وآخرون من الذين ناقشناهم في الفصل الأوّل، من السقوط في فخّ التمييز الديني ـ العلماني. وبدلاً من محاولة القول بأنّ ثمة سمة عابرة للتاريخ والثقافة للحياة الإنسانيّة هي الدين ـ وهي تنزع على نحو مخصوص إلى العنف ـ سيُصبح السؤال البحثي هو: «تحت أيّة ظروف يُمكن أن تتحوّل الأيديولوجيات والممارسات من جميع الأنواع نحو تشجيع العنف؟» حينها سيُصبح من الممكن البحث في الاستعمالات العنيفة للقوميّة، والقربان المقدّس المسيحي، واليد الخفيّة

للسوق، والجهاد، واليوتوبيا الماركسيّة، ورؤية الولايات المتحدة الأمريكيّة لنفسها كمحررة للعالم، دون أن نقع أسرى للتفرقة المسبقة والقبليّة ما بين الأيديولوجيات والممارسات الدينيّة والعلمانيّة. سيتمّ التخلّي عن البحث الوهمي عن الدين كما لو أنّه أمرٌ ثابت في المجتمعات البشريّة عبر التاريخ والجغرافيا لحساب مقاربة تاريخيّة أكثر فعاليّة وسيصبح البحث عن الصلة بين الدين والعنف بحثاً في الكيفيّة التي أصبحت بها مصطلحات الديني والعلماني تُستعمل لشرعنة أنواع مختلفة من ممارسات السلطة في العالم الحديث. إضافة إلى البحث والتحقيق في الكيفيّة التي قام بها تحديد أنواع معيّنة من الممارسات على أنّها دينيّة بشرعنة أنواع من العنف الموصوف بـ«العلماني».

ثانياً: إنّ التخلّي عن أسطورة العنف الديني سيُساعدنا في رؤية الطبيعة المؤقّتة للعلمانيّة الغربيّة باعتبارها مجموعة من الترتيبات الاجتماعيّة المحليّة لا باعتبارها حلاً كونيّاً لمشكلة الدين الكونيّة. إنّ الخيارات المتاحة لأيّ مجتمع، بما في ذلك مجتمعاتنا، لا تنحصر بالاختيار بين الثيوقراطية أو العلمانيّة الحربيّة. إنّ التخلّي عن أسطورة العنف الديني يعني أننا سنتمكّن في الولايات المتحدة وفرنسا وبقيّة الدول العلمانيّة من التفكير في مشاركة الكنائس والمساجد وبقيّة المجموعات والأفراد في الحياة المدنيّة بمزيد من البراغماتيّة بدلاً من حالة الارتياب الحاصلة. فيما يتعلّق بالمجتمعات المسلمة، يُمكن للحكومات الغربيّة أن تتبنّى مقاربة أكثر انفتاحاً لتجربة الإسلاميين في الحكم، والتي لا تفرض فصلاً صارماً بين المسجد والدولة.

ثالثاً: وبشكل أكثر عموميّة، فإنّ إزالة أسطورة العنف الديني سيُخلّص الغرب من إحدى أهمّ العقبات التي تواجهه لفهم العالم غير الغربي؛ والإسلامي على وجه الخصوص. فقد ساهمت الصور النمطيّة عن «التعصّب الديني» الموصول بالعنف بسبب الاعتقادات العميقة، في تسميم طريقة تعامل الغرب مع العالم الإسلامي. إنّ إزالة أسطورة العنف الديني سيساعد في فتح عيون الغربيين على مدى التعقيد والتيارات المتداخلة في العالم الإسلامي. إنّ الثقافات الإسلاميّة ليست محددة سلفاً بعمق ديني لاتاريخي؛ فدوماً تتولّد هويّات لاهوتيّة ـ سياسيّة مختلفة وتتناقش بطرق لا تستطيع التصوّرات الجوهرانيّة عن الدين فهمها.

رابعاً: إنّ تجاوز أسطورة العنف الديني سيساعد في نزع الشرعيّة والتبرير عن الأعمال العسكريّة ضدّ الفاعلين الدينيين. إن لم يتم وضع لاعقلانيّة الطرف المقابل كمسلّمة مسبقاً، فيُمكن حينها استبعاد اللجوء إلى العنف للسماح بخيارات أكثر سلميّة.

خامساً وأخيراً: إنّ التخلّي عن أسطورة العنف الديني سيُساعد المواطنين في الولايات المتحدة على التخلّص من إحدى أبرز العوائق التي تَعوق خوضهم لنقاش عمومي جدّي حول أسباب معاداة السياسات الأمريكيّة في الخارج. لقد سأل الرئيس جورج بوش: «لماذا يكرهوننا؟» بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ولكنّ إجابته كانت «إنّهم يكرهون حريّاتنا»(٢٠٤). كما رأينا، فإنّ أسطورة العنف الديني تُتيح لمستعمليها أن يتجاهلوا أو يُنكروا الأفعال الأمريكيّة باعتبارها سبباً رئيسيّاً في كراهية الآخرين للولايات المتحدة؛ وذلك بالادّعاء بأنّ أسباب الكراهية الحقيقيّة تكمن في اللاعقلانيّة والإطلاقيّة والنزوعات العنيفة المتأصلّة في الدين. إنّهم أشرار بشكل جوهري إلى درجة أنّ الخير الموجود لدينا ـ حريّاتنا ـ هو ما يكرهوننا بسببه. لقد بات هذا النوع من الكلام الفارغ الذي يخدم الذات، يُمرر في الولايات المتحدة باعتباره كلاماً رصيناً وعقلانيّاً منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر. قد يكون ثمّة حفنة من المجانين ممن يكرهون الحريّة، ولكنّ الغالبيّة الأعمّ من الاستياء المعادي لحروب أمريكا يقوم على أسباب أعمق وأوسع من هذا الجنون، والحلّ الممكن ليس حلاً عسكريّاً على الأرجح. إن كان ثمّة احتماليّة لانتهاء الإرهاب، فإنّ علينا أن نفهم أسبابه العميقة في سياق الشعور الواسع الكاره لأمريكا. إنّ فهم هذا السياق سيتطلّب نظرة معمّقة لسياسات الولايات المتحدة الخارجيّة وتأثيراتها على مدار القرن العشرين، لا باعتبارها السبب الأوحد لمعاداة أمريكا، ولكن على الأقل باعتبارها عاملاً مهمّاً لا يُمكن تجاهله أو وضعه على الرفّ، كما يُفضّل سام هارِس وغيره.

(٢٠٤) George W. Bush, «Address to a Joint Session of Congress and the American People,» Rev. 20 September 2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

«يتساءل الأمريكيّون، لماذا يكرهوننا؟ إنّهم يكرهون ما نراه صواباً في هذه الغرفة؛ الحكومة المنتخبة ديمقراطيّاً. فقادتهم قد نصّبوا أنفسهم بأنفسهم. إنّهم يكرهون حريّاتنا؛ حريّتنا الدينيّة، وحريّتنا في التعبير عن آرائنا، حريّتنا في التصويت والتجمّع ومعارضة بعضنا البعض».

بينما نجد تبرير الآثام الأمريكيّة أو تغطيتها والتقليل منها شائعاً ـ يتمّ التغاضي عن القتل المتعمّد والمباشر لمئات الآلاف من المدنيين في درسدن وهيروشيما على أساس بعض الحسابات البراغماتيّة مثلاً، وتجاوز مسألة دعم الولايات المتحدة للإرهاب في أفريقيا في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، باعتبارها آثاراً جانبيّة من آثار الحرب الباردة ـ فإنّ الاستجابة الأكثر شيوعاً للآثام الأمريكيّة التي مارستها في الخارج هي تجاهلها، إما عبر تناسيها أو عبر سياسات الإلهاء. على الرغم من أنّه لم يتم نسيان أفعالها في الماضي، فإنّ ما يحدث هو التقليل من أهميّتها حين نبحث عن الأسباب الأعمق وراءها، كالبحث في الاعتقادات الدينيّة. إنّ المقاربة الواقعيّة لأسباب الاستياء المعادي لأمريكا في العالم الإسلامي تتطلّب منّا نظرة متفحّصة لتعامل الولايات المتحدة مع ذلك الجزء من العالم: الانقلاب في إيران ١٩٥٣، والدعم اللاحق للشاه؛ ودعم نظام صدام حسين في السبعينيات والثمانينيات؛ والتفويض المطلق عملياً للاحتلال الإسرائيلي والاستيطان في الأراضي الفلسطينيّة لأربعين سنة؛ والعقوبات التي تمّ فرضها على العراق في التسعينيات ـ والتي أسفرت عن مقتل نصف مليون طفل عراقي بحسب إحصاءات اليونيسيف، وهو الثمن الذي أعلنت سفيرة الولايات المتحدة في الأمم المتحدة مادلين أولبرايت بأنّه «ثمن مستحقّ»[٢٠٥] ـ ودعم الأنظمة الاستبداديّة والفاسدة في مصر، والمملكة العربيّة السعوديّة، وباكستان، وإندونيسيا؛ وغزو واحتلال أفغانستان والعراق؛ واستغلال العراق في حقبة ما بعد الحرب؛ وتعذيب السجناء في سجن (أبو غريب)، وعبر

(٢٠٥) في عام ١٩٩٦ سُئلت سفيرة الولايات المتحدة في الأمم المتحدة مادلين أولبرايت في برنامج «٦٠ دقيقة» مع ليزلي ستال، عن السنوات التي فرضت فيها الولايات المتحدة عقوبات اقتصاديّة على العراق: «لقد سمعنا بأنّ ما يقرب من نصف مليون طفل قد مات. أعني، أليس هذا الرقم أكبر من عدد من ماتوا في هيروشيما. هل كان الأمر يستحقّ كلّ ذلك؟» وقد أجابت أولبرايت حينها: «أعتقد بأنّ ذلك كان خياراً صعباً، ولكننا نعتقد بأنّ الثمن كان مُستحَقّاً». انظر:

Sheldon Richman, «Albright «Apologizes»,» *Future of Freedom Foundation,* <http://www.fff.org/comment/com0311c.asp> (accessed 28 July 2008).

بعد سبع سنوات، عبّرت أولبرايت عن ندمها على ذلك التعليق وحاولت أن توضّح موقفها في مذكّراتها. كما أشار ريتشمان، فإنّ التعليقات في ذلك الوقت لم تتسبب بأيّ حالة غضب في الولايات المتحدة، على الرغم من أنّها قد أُدينت بشدّة في البلدان المسلمة. حين تمّ تعيين أولبرايت وزيرة للخارجيّة في ١٩٩٧، لم يسألها أحد عن تلك التعليقات.

«تسليم السجناء» إلى دول صديقة؛ كلّ هذه الحقائق وغيرها تستحقّ مزيداً من التفحّص.

إنّ رفضنا لتجاهل هذه الحقائق لا يعني بالضرورة أن نعتبر أنّ هذه الحقائق هي التفسير الوحيد لمعارضة الولايات المتحدة، فضلاً عن أن تكون تبريراً للإرهاب. لا يُمكن أن نُلقي اللوم عن كلّ مشاكل المجتمعات ذات الغالبيّة المسلمة على «الآخرين». كما أن تصوير العالم الإسلامي باعتباره ضحيّة منفعلة لا دور لها أمام العدوان الغربي لن يكون مفيداً أيضاً. ثمّة بلا شكّ ديناميكيّات غير صحيّة في المجتمعات المسلمة، وهي بحاجة إلى مزيد من التفحّص. فالإسلام يعمل اليوم كنقطة تجمّع، ليس فقط للمشروع المعادي للإمبرياليّة، وإنما كمشروع إمبريالي أيضاً. فاللاهوت الإسلامي مرتبط بصورة كلّية بالنزوع الحربي الإسلامي، واللاهوت ليس مُعفى من النقد. ولكنّ اللاهوت لا يوجد في صورة خام قبل أن يختلط بالسياسة. ليس ثمّة «دين» يحوي داخله نزوعاً ثابتاً نحو الإطلاقيّة؛ إنّ إلقاء اللوم بخصوص العنف على الدين يجعل من المتعذّر التمييزَ بين لاهوت حسن ولاهوت قبيح، أو بين أشكال سلميّة من الإسلام في مقابل أشكال متشددة.

لا توجد اعتقادات دينيّة كامنة دون تغيّر ودون تأثّر بالظروف التاريخيّة، وكأنّها تنتظر أن تُطلق قوّتها المدمّرة في التاريخ. ولكنّ المعلّقين الغربيين على النزوع الحربيّ الإسلامي ينظرون إليه كما لو أنّه دافع ديني قاتل يكمن في عمق الدين ويهدد العالم الحديث. وكما يُشير محمود ممداني فإنّ مثل هذه القراءات تفشل في رؤية ماهيّة التشدد الإسلامي الحديث. إنّه نتيجة للمواجهة الحديثة مع القوّة الاستعماريّة. لقد أصبحت أفغانستان بوتقة للمتشددين الإسلاميين أوّلاً في أثناء المواجهة مع الاحتلال السوفياتي. علاوة على ذلك، فإنّ هذه المقاومة كانت مدعومة بشكل كبير من الولايات المتحدة. لقد كان خلق ودعم المجاهدين أحد أكبر العمليات السريّة في تاريخ وكالة الاستخبارات المركزيّة C.I.A، تتجاوز بمراحل دعم ثوار الكونترا في نيكاراغوا؛ فلم تكتفِ الولايات المتحدة بتمويل المجاهدين، وإنّما لعبت دوراً مهمّاً في تدريبهم على المستوى التكتيكي والأيديولوجي. إنّ إطلاق الجهاد ضدّ الاتحاد السوفياتي كان جزءاً مهمّاً من استراتيجيّة الولايات المتحدة ضدّ الاتحاد السوفياتي والماركسيّة في أثناء تولّي وليام كاسي إدارة

وكالة الاستخبارات المركزيّة. لقد كان كاسي يأمل بأن يتمكّن من توحيد مليار مسلم ضدّ الاتحاد السوفياتي وضدّ الماركسيّة حول العالم عبر الاستفادة من اللاهوت الإسلامي. وقد كان التقليد الجهادي هو المفتاح لذلك، هذا التقليد الذي كان، كما يُشير ممداني، ساكناً بدرجة كبيرة في القرون الأربعة السابقة. لقد تمّت عمليّة إحياء الجهاد بمساعدة كبيرة من الولايات المتحدة في الثمانينيّات. ومن خلال عملها مع الاستخبارات الباكستانيّة، قامت الولايات المتحدة أيضاً بتجنيد أسامة بن لادن. لا شيء من هذا التاريخ بات يهمّ الخطاب العمومي الأمريكيّ. يُفضّل الأمريكيّون الحديث عن التشدد الإسلامي باعتباره انبعاثاً من الماضي الإسلامي. ولكن، كما يقول ممداني:

«حتى لو كانت طالبان تستحضر حالة ما قبل حديثة على مستوى لغتها وبعض أشكال ممارساتها، فإنّ طالبان قد تشكّلت نتيجة لمواجهة بين أشخاص ما قبل حديثين وقوّة إمبرياليّة. نظراً لطبيعة حياتهم اللامركزيّة والمحليّة بدرجة عالية، فقد تمّ إخضاع الأفغان لمشروعين من دول مركزيّة كبرى في العقود القليلة الماضية: أوّلاً الماركسيّة المدعومة من السوفيات، ثمّ الأسلمة المدعومة من وكالة الاستخبارات المركزيّة الأمريكيّة»(٢٠٦).

لقد تمّ تصدير الجهاد مراراً إلى أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. الفكرة هنا ليست في أنّ الأسلمة هي ابتكار من وكالة الاستخبارات المركزيّة الأمريكيّة، وإنما هي أنّه ليس ثمّة دين أصلي نقي يُطلق عليه «الإسلام» يُمكن فصله عن مواجهة المسلمين للقوى الغربيّة. إنّ فهم المشروع اللاهوتي ـ السياسي للراديكاليين المسلمين لا يتعلّق بفهم الجوهر اللازمني للدين، وإنّما يتطلّب تحليل كيف يُمكن أن تظهر أشكال مختلفة من اللاهوت في مواجهة أشكال القوّة الحديثة. كما يقول ممداني، فإنّ «الأصوليّة المعاصرة هي مشروع سياسي حديث وليست بقايا ثقافيّة تقليديّة»(٢٠٧).

إنني بالتأكيد لا أحاجج بأنّ الراديكاليّة الإسلاميّة هي سياسيّة فقط

---

(٢٠٦) Mahmood Mamdani, «Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism,» in: Eric Hershberg and Kevin W. Moore, eds., *Critical Views of September 11: Analyses from Around the World* (New York: New Press, 2002), p. 56.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص٥٧.

وليست دينيّة؛ فكما حاججت طوال هذا الكتاب، بخاصة في الفصل الثاني، فليس ثمّة طريقة متسقة للفصل بين جوهر كلّي للدين والسياسة. ومحاولة فعل ذلك في هذه الحالة سيشوّه طبيعة الراديكاليّة الإسلاميّة، لأنّه سيفرض عليها إطار عمل نظري غريب عنها. إنّ أفضل فهم ممكن للراديكاليّة المسلمة هي بكونها مشروعاً لاهوتيّاً سياسيّاً، وهو ما يعني أنّ أي محاولة لعزل الدين عن السياقات السياسيّة والاجتماعيّة للراديكاليّة الإسلاميّة سيفشل في إدراك الحقيقة الكاملة للاستياء الإسلامي المعادي للغرب.

لقد كان هذا الكتاب محاولةً لمساعدتنا، نحن الغربيين، للنظر إلى النقطة العمياء التي نتجنّب النظر إليها، والتي ابتكرناها لأنفسنا. إننا بتأسيس تمييز مصطنع بين العنف الديني والعلماني قمنا باستثناء العنف الموصوف بالعلماني من الفحص الأخلاقي الدقيق. إننا باستبعاد أسطورة العنف الديني لا نُريد أن نخلق نقطة عمياء جديدة تجعلنا نبرر أو نتجاهل العنف المعادي للعلمانيّة مثلاً. إنّ علينا أن نستعيد الصورة الكاملة للعنف في عالمنا، لجعل جميع أنواع العنف خاضعة لنفس الدرجة الدقيقة من الصرامة النقديّة والتفحّص الأخلاقي. لا يعني ذلك أنّ جميع أنواع العنف متساوية على المستوى الأخلاقي. إنّ وضع أشكال العنف على السواء ليس إعلاناً عن أنّها جميعاً متعادلة أخلاقيّاً، وإنّما هو إعلان عن الموافقة على توجيه الانتقادات والكشف عن الأخطاء التي يرتكبها أيّ من المشاركين ومعاقبته. إنّ فهم العنف في عالمنا يتطلّب رؤية أخلاقيّة نقيّة، لا لأخطاء الآخرين فقط، بل لأخطائنا أيضاً.

يتغذّى العنف على حاجته إلى الأعداء، الحاجة إلى التفريق بين نحن وهم. إنّ مثل هذه الثنائيات تجعل العالم غير مفهوم بالنسبة إلى نحن، وهي كذلك تجعل العالم غير قابل للحياة بالنسبة إلى الكثيرين. إنّ التخلّي عن أسطورة العنف الديني هو أحد طرق مقاومة هذه الثنائيات، وربما تحويل بعض الأعداء إلى أصدقاء.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. ترجمة فاروق شاهين وجميل قاسم. القاهرة: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٣.

القديس أوغسطينوس. **مدينة الله**. ترجمة الخورأسقف يوحنا الحلو. ط ٢. بيروت: دار المشرق [د. ت].

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنة. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Almond, Philip. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 1991.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left, 1974.

An Apology for the Religious Orders, by Saint Thomas Aquinas, Being a Translation of Two of the Minor Works of the Saint. Edited, with Introduction, by the Very Rev. Father John Procter London: Sands and Co., 1902.

Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000.

Aquinas, Thomas. *On Kingship to the King of Cyprus*. Translated by Gerald B. Phelan. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

_______. *Summa Theologiae*. Edited by Blackfriars. New York: McGraw-Hill, 1964.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

Augustine. *Augustine: Earlier Writings*. Translated by John H. S. Burleigh. Philadelphia: Westminster, 1953.

Avalos, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. Amherst, NY: Prometheus, 2005.

Bacevich, Andrew J. *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Balagangadhara, S. N. *«The Heathen in His Blindness...»: Asia, the West, and the Dynamic of Religion. Leiden: Brill, 1994.*

Barkun, Michael. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996.

Barnavi, Elie and Robert Descimon. *La Sainte ligue, le juge et la potence*. Paris: Hachette, 1985.

Barnett, S. J. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester, England: Manchester University Press, 2003.

Berman, Paul. *Terror and Liberalism*. New York: Norton, 2003.

Bleeker, E. Jouco and Geo Widengren (eds.). *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*. Leiden: Brill, 1969. 2 vols.

Blockmans, Wim. *Emperor Charles V, 1500-1558*. London: Arnold Publishers; New York: Oxford University Press, 2002.

Bodin, Jean. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Translated by Marion L. D. Kuntz. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

_______. *Six Books of the Commonwealth*. Translated and edited by M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

Bohanan, Donna. *Crown and Nobility in Early Modern France*. New York: Palgrave, 2001.

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. Translated by Patrick Riley. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Bouwsma, William J. *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Boyer, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Braun, Willi and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 2000.

Bremmer, Jan. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Brown, Norman O. *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. New York: Vintage, 1959.

Buckley, Mary and Robert Singh (eds.). *The Bush Doctrine and the War on Terrorism: Global Responses, Global Consequences*. London: Routledge, 2006.

Burke, Peter (ed.). *New Cambridge Modern History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1958. 13 vols.

Burke, Victor Lee. *The Clash of Civilizations: War-Making and State Formation in Europe*. Cambridge, UK: Polity, 1997.

Bussmann, Klaus and Heinz Schilling (eds.). *1648: War and Peace in Europe*. Münster: Veranstaltungsgesellschaft 350 Jahre Westfalischer Friede, 1998. 3 vols.

Byrne, James M. *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996.

Cameron, Euan (ed.). *Early Modern Europe: An Oxford History*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time*. London: Clark, 2002.

Chidester, David. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996.

Cicero. *The Nature of the Gods*. Translated by P. G. Walsh. New York: Clarendon, 1997.

Clarke, Peter B. and Peter Byrne. *Religion Defined and Explained*. New York: St. Martin's, 1993.

Collins, James B. *The State in Early Modern France*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

Crossman, Richard (ed.). *The God That Failed*. New York: Harper and Row, 1949.

Crouzet, Denis. *Les Guerriers de Dieu: La Violence au temps des troubles de religion*. Seyssel, France: Champ Vallon, 1990.

Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1975.

De Cusa, Nicholas. *Unity and Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*. . Translated and edited by John P. Dolan. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1962.

De Vries, Hent. *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002.

________ (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.

Despland, Michel and Gérard Vallée (eds.). *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*. Waterloo, ON: Wilfred Laurier University Press, 1992.

Diefendorf, Barbara. *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*. New York: Oxford University Press, 1991.

Dillon, Martin. *God and the Gun: The Church and Irish Terrorism*. London: Routledge, 1999.

Drouot, Henri. *Mayenne et la Bourgogne: Etude sur la Ligue (1587-1596)*. Paris: Picard, 1937. 2 vols.

D'Souza, Dinesh. *What's So Great about America*. Washington, DC: Regnery, 2002.

Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Translated by William Sayers. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980.

Dunn, Richard S. *The Age of Religious Wars 1559-1689*. New York: Norton, 1970.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Ertman, Thomas. *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 1999.

Evans, Peter B. Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol (eds.). *Bringing the State Back In*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Ferguson, John. *War and Peace in the World's Religions*. New York: Oxford University Press, 1978.

Fergusson, David. *Community, Liberalism, and Christian Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Figgis, John Neville. *From Gerson to Grotius, 1414-1625*. New York: Harper Torchbook, 1960.

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ford, David F. Ben Quash, and Janet Martin Soskice (eds.). *Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Forster, Marc R. *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977.

Frame, Donald M. (ed.). *The Complete Essays of Montaigne*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1965.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*. London: Edward Arnold, 1906.

Gaustad, Edwin S. *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*. New York: Harper and Row, 1987.

Gedicks, Frederick Mark. *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

Gentile, Emilio. *Politics as Religion*. Translated by George Staunton. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

________. *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Girard, René. *The Girard Reader*. Edited by James G. Williams. New York: Crossroad, 1996.

________. *Things Hidden since the Foundation of the World*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1987.

________. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Goertz, Hans-Jürgen. *Pfaffenhaß und groß Geschrei*. Munich: Beck, 1987.

Greil, Arthur L. and David G. Bromley (eds.). *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and the Secular.* Oxford: JAI, 2003.

Gritsch, Eric W. *A History of Lutheranism.* Minneapolis, MN: Fortress, 2002.

Habermas, Jürgen (ed.). *Observations on the Spiritual Situation of the Age.* Cambridge, MA: MIT Press, 1984.

Hamburger, Philip. *Separation of Church and State.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason.* New York: Norton, 2004.

Harrison, Peter. *«Religion»* and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

Hayes, Carlton J. H. *Essays on Nationalism.* New York: Macmillan, 1926.

_______. *Nationalism: A Religion.* New York: Macmillan, 1960.

Headley, John M., Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas (eds.). *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor of Bodo Nischan.* Aldershot, England: Ashgate, 2004.

Hedges, Chris. *I Don't Believe in Atheists.* New York: Free Press, 2008.

Held, David. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Heller, Henry. *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.

Hershberg, Eric and Kevin W. Moore (eds.). *Critical Views of September 11: Analyses from Around the World.* New York: New Press, 2002.

Hick, John. *God and the Universe of Faiths.* New York: St. Martin's, 1973.

_______. *An Interpretation of Religion.* London: Macmillan, 1989.

_______. *Problems of Religious Pluralism.* New York: St. Martin's, 1985.

_______ and Paul F. Knitter (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions.* Maryknoll, NY: Orbis, 1987.

Hinnells, John R. (ed.). *A Handbook of Living Religions.* Harmondsworth, England: Penguin, 1984.

Hintze, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze.* Edited by Felix Gilbert. New York: Oxford University Press, 1975.

Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything.* New York: Twelve, 2007.

Hobbes, Thomas. *Behemoth; or, the Long Parliament.* Edited by Ferdinand Tönnies. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

________. *Leviathan; or, the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil.* New York: Collier, 1962.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Holt, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

Holtom, D. C. *The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto.* London: Kegan, Paul, Trench, Trubner, 1938.

Howard, Michael. *The Invention of Peace: Reflections on War and International Order.* New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

Hsia, R. Po-Chia. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750.* London: Routledge, 1989.

Hughes, Ann. *The Causes of the English Civil War.* 2nd ed. London: Macmillan, 1998.

Hurd, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Hutchinson, William T. and William M. E. Rachal (eds.). *The Papers of James Madison.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1972.

Hyland, Paul (ed.). *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader.* London: Routledge, 2003.

Idinopulos, Thomas A. and Brian C. Wilson (eds.). *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations.* Leiden: Brill, 1998. (Studies in the History of Religions; Book 81)

Inden, Ronald. *Imagining India.* Oxford: Blackwell, 1990.

Jones, Donald E. and Russell E. Richey (eds.). *American Civil Religion.* San Francisco, CA: Mellen Research University Press, 1990.

Jouanna, Arlette. *Le Devoir de révolte: La Noblesse française et la gestation de l'état modern, 1559-1661.* Paris: Fayard, 1989.

Juergensmeyer, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda.* Berkeley, CA: University of California Press, 2008.

________. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

________. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence.* Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

________ (ed.). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass, 1992.

Kamen, Henry. *Early Modern European Society.* London: Routledge, 2000.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Keyes, Charles F. (ed.). *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. San Francisco, CA: HarperSan-Francisco, 2002.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*. London: Routledge, 1999.

_______ (ed.). *Post-Colonial America*. Chicago, IL: University of Illinois Press, 2000.

Kingdon, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*. Geneva: Droz, 1956.

Kinzer, Stephen. *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror*. Hoboken, NJ: Wiley, 2003.

Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 3 vols.

Kselman, Thomas (ed.). *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991.

Kuo, David. *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*. New York: Free Press, 2007.

Lash, Nicholas. *The Beginning and the End of «Religion»*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Lefebure, Leo D. *Revelation, the Religions, and Violence*. Maryknoll, NY: Orbis, 2000.

Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Modern Library, 2003.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

_______. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1955.

Lopez, Donald, Jr. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

_______ (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Lord Herbert of Cherbury, Edward. *De Religione Laici*. Translated and edited by Harold R. Hutcheson. New Haven, CT: Yale University Press, 1944.

De Veritate. Translated Meyrick H. Carré. Bristol, England: Arrowsmith, 1937.

Livet, Georges. *Les Guerres de religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Maier, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions: Concepts for the Comparison of Dictatorships*. Translated by Jodi Bruhn. London: Routledge, 2004.

Maier, Pauline. *American Scripture: Making the Declaration of Independence*. New York: Knopf, 1997.

Maltby, William S. *The Reign of Charles V*. New York: Palgrave, 2002.

Mariéjol, Jean-H. *La Réforme et la Ligue, l'Edit de Nantes (1559-1598)*. Paris: Tallandier, 1983.

Marsden, Peter. *The Taliban: War, Religion, and the New World Order in Afghanistan*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Marty, Martin E. and Jonathan Moore. *Politics, Religion, and the Common Good*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2000.

Marvin, Carolyn and David W. Ingle. *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Marx, Karl. *Grundrisse*. Translated by Martin Nicolaus. Harmondsworth, England: Penguin, 1973.

________. *The Marx-Engels Reader*. Edited by Robert C. Tucker. 2nd ed. New York: Norton, 1978.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions; or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.

McAlister, Melani. *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East since 1945*. Berkeley, CA: University of California Press, 2005.

McCoy, Richard. *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation*. New York: Columbia University Press, 2002.

McTernan, Oliver. *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*. Maryknoll, NY: Orbis, 2003.

Melville, Herman. *White Jacket; or, the World in a Man-of-War*. Evanston: Northwestern University Press; Chicago, IL: Newberry Library, 1970.

Morley, Henry (ed.). *Ideal Commonwealths: Comprising More's Utopia, Bacon's New Atlantis, Campanella's City of the Sun, and Harrington's Oceana*. Port Washington, NY: Kennikat, 1968.

Mullins, Mark R., Shimazono Susumu, and Paul L. Swanson (eds.). *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings*. Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1993.

Neale, J. E. *The Age of Catherine de Medici.* New York: Harper and Row, 1962.

Nelson-Pallmeyer, Jack. *Is Religion Killing Us?: Violence in the Bible and the Quran.* Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.

Nelson, Robert H. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond.* University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

________. *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics.* Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991.

O'Leary, Cecilia. *To Die For: The Paradox of American Patriotism.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational,*Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958.

Oxford English Dictionary. 2nd ed. Oxford: Clarendon, 1989.

Paffenroth, Kim, Kevin Hughes, and John Doody (eds.). *Augustine and Politics.* Lanham, MD: Lexington, 2005.

Pannenberg, Wolfhart. *Christianity in a Secularized World.* Translated by John Bowden. New York: Crossroad, 1989.

________. *Ethics.* Translated by Keith Crim. Philadelphia: Westminster; London Search Press, 1981.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Parker, Geoffrey (ed.). *The Thirty Years' War.* London: Routledge, 1984.

Peterson, Derek and Darren Walhof (eds.). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History.* Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2003.

Pocock, J. G. A. *Barbarism and Religion, vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Potter, David. *A History of France, 1460-1560: The Emergence of a Nation State.* New York: St. Martin's, 1995.

Purcell, Edward. *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value.* Lexington: University of Kentucky Press, 1973.

Qureshi, Emran and Michael A. Sells (eds.). *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy.* New York: Columbia University Press, 2003.

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

Renshon, Stanley A. and Peter Suedfeld (eds.). *Understanding the Bush Doctrine: Psychology and Strategy in an Age of Terrorism.* New York: Routledge, 2007.

Richet, Denis. *De la Réforme à la Révolution: Etudes sur la France moderne.* Paris: Aubier, 1991.

Rogow, Arnold. *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction.* London: Norton, 1986.

Rouner, Leroy S. (ed.). *Religion, Politics, and Peace.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract.* Translated by Willmoore Kendall. South Bend, IN: Gateway, 1954.

Russell, Conrad. *The Causes of the English Civil War.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

Sabean, David Warren. *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Salmon, J. H. M. *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century.* New York: St. Martin's, 1975.

________ (ed.). *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?.* Lexington, MA: Heath, 1967.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy.* 3rd ed. New York: Harper and Row, 1962.

Selengut, Charles. *Sacred Fury: Understanding Religious Violence.* Walnut Creek, CA: AltaMira, 2003.

Serritella, James A. [et al.] (eds.). *Religious Organizations in the United States: A Study of Legal Identity, Religious Freedom and the Law.* Durham, NC: Carolina Academic Press, 2006.

Shklar, Judith. *Ordinary Vices.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money.* Translated by Tom Bottomore and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Singer, Peter. *Animal Liberation.* New York: Random House, 1990.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1978. 2 vols.

Vol. 1: *The Renaissance.*

Vol. 2: *The Age of Reformation.*

Smart, Ninian. *The Religious Experience of Mankind.* New York: Scribner's, 1969.

________. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Manifestations.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

Smith, Huston. *The Religions of Man.* New York: Harper and Row, 1958.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York: Macmillan, 1962.

Spinoza, Benedict de. *Theologico-Political Treatise,* in: *Works of Spinoza.* Translated by R. H. M. Elwes. New York: Dover, 1951. 2 vols.

Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and Its Competitors.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Staal, Frits. *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences.* New York: Lang, 1989.

Steinmetz, David C. *Reformers in the Wings: From Geiler von Kayserberg to Theodore Beza.* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Stern, Jessica. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill.* New York: Ecco, 2003.

Stout, Jeffrey. *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Sutherland, N. M. *The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict, 1559-1572.* New York: Barnes and Noble, 1973.

Sutherland, Stewart (ed.). *The World's Religions.* London: Routledge, 1988.

Tal, Uriel. *Religion, Politics, and Ideology in the Third Reich: Selected Essays.* London: Routledge, 2004.

Taylor, Mark C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Thompson, James Westfall. *The Wars of Religion in France 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II.* 2nd ed. New York: Ungar, 1957.

Tilly, Charles (ed.). *The Formation of National States in Western Europe.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Tracy, James D. *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

________ (ed.). *Luther and the Modern State in Germany.* Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986.

Troeltsch, Ernst. *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World.* Philadelphia: Fortress, 1986.

Veer, Peter van der and Hartmut Lehmann (eds.). *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Vogelin, Erich. *Political Religions.* Translated by T. J. DiNapoli and E. S. Easterly III. Lewiston, NY: Mellen, 1986.

Voltaire. *The Age of Louis XIV.* Translated by Martyn P. Pollack. London: Dent, 1961.

________. *Philosophical Dictionary.* Translated by Peter Gay. New York: Harcourt, Brace and World, 1962.

Von Wartburg, Walther. *Französiches etymologisches Wörterbuch.* Bonn: F. Klopp 1964.

Ward, Keith. *Is Religion Dangerous?.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.

________. *True Religion.* Oxford: Blackwell, 2003.

Wentz, Richard E. *Why People Do Bad Things in the Name of Religion.* Macon, GA: Mercer University Press, 1993.

Wolf, John B. *Louis XIV.* New York: Norton, 1968.

Wolfart, Johannes C. *Religion, Government, and Political Culture in Early Modern Germany: Lindau, 1520-1628.* New York: Palgrave, 2002.

Wolfe, Michael. *The Conversion of Henry IV: Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Zinn, Howard. *A People's History of the United States.* New York: Harper and Row, 1980.

Periodicals

Arnal, William. «The Segregation of Social Desire: «Religion» and Disney World.» *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 69, no. 1, March 2001.

Asad, Talal. «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's the Meaning and End of Religion.» *History of Religions*: vol. 40, no. 3, February 2001.

Belk, Russell W., Melanie Wallendorf, and John F. Sherry (Jr.). «The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey.» *Journal of Consumer Research*: vol. 16, June 1989.

Berenson, Alex. «Deregulation: A Movement Groping in the Dark.» *New York Times*: 4/2/2001.

Bossy, John. «Some Elementary Forms of Durkheim.» *Past and Present*: vol. 95, May 1982.

Bouman, Herbert J. A. «Retrospect and Prospect.» *Sixteenth-Century Studies*: vol. 8, no. 4, 1977.

Cahill, Thomas. «The One True Faith: Is It Tolerance?.» *New York Times*: 3/2/2002.

Cavanaugh, William T. ««A Fire Strong Enough to Consume the House»: The Wars of Religion and the Rise of the State.» *Modern Theology*: vol. 11, no. 4, October 1995.

_______. «Messianic Nation: A Christian Theological Critique of American Exceptionalism.» *University of St. Thomas Law Journal*: vol. 3, no. 2, Fall 2005.

Davis, Natalie Zemon. «The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France.» *Past and Present*: no. 59, May 1973.

Fitzgerald, Timothy. «A Response to Saler, Benavides, and Korom.» *Religious Studies Review*: vol. 27, no. 2, April 2001.

Freund, Paul A. «Public Aid to Parochial Schools.» *Harvard Law Review*: vol. 82, no. 8, June 1969.

Galston, William. «Religious Violence or Religious Pluralism: Islam's Essential Choice.» *Philosophy and Public Policy Quarterly*: vol. 25, no. 3, Summer 2005.

Greengrass, M. «The Psychology of Religious Violence.» *French History*: vol. 5, no. 4, 1991.

Griffiths, Paul J. «The Very Idea of Religion.» *First Things:* no. 103, May 2000.

Heller, Henry. «Putting History Back into the Religious Wars: A Reply to Mack P. Holt.» *French Historical Studies*: vol. 19, no. 3, Spring 1996.

Hitchens, Christopher. «Bush's Secularist Triumph.» *Slate:* 9 November 2004.

_______. «A War to Be Proud Of.» *Weekly Standard*: 5 September 2005.

Holt, Mack P. «Putting Religion Back into the Wars of Religion.» *French Historical Studies*: vol. 18, no. 2, Autumn 1993.

_______. «Religion, Historical Method, and Historical Forces: A Rejoinder.» *French Historical Studies*: vol. 19, no. 3, Spring 1996.

Huntington, Samuel. «If Not Civilizations, What?,» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 5, November-December 1993.

Hutcheson, Ron. «Even amid Security, Nation Feels Its Freedom.» *St. Paul Pioneer Press:* 5 July 2002.

Jones, Gareth Stedman. «How Marx Covered His Tracks: The Hidden Link between Communism and Religion.» *Times Literary Supplement:* no. 5175, 7 June 2002.

Juergensmeyer, Mark. «Is Religion the Problem?.» *Hedgehog Review*: vol. 6, no. 1, Spring 2004.

Kurland, Philip B. «The Religion Clauses and the Burger Court.» *Catholic University Law Review*: vol. 34, 1984.

Lewis, Bernard. «The Roots of Muslim Rage.» *Atlantic Monthly:* September 1990.

Lotz-Heumann, Ute and Karl S. Bottigheimer. «The Irish Reformation in European Perspective.» *Archiv für Reformationsgeschichte*: vol. 87, 1998.

Loy, David R. «The Religion of the Market.» *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 65, no. 2, Summer 1997.

Marshall, William P. «The Other Side of Religion.» *Hastings Law Journal*: vol. 44, April 1993.

Marvin, Carolyn and David W. Ingle. «Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion.» *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 64, no. 4, Winter 1996.

Mathisen, J. A. «Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?.» *Sociological Analysis*: vol. 50, no. 2, Summer 1989.

McConnell, Michael W. «Religious Freedom at a Crossroads.» *University of Chicago Law Review*: vol. 59, no. 1, 1992.

Schmitt, J. C. «Le Geste, la cathédrale et le roi.» *L'Arc*: vol. 72, 1978.

Seymour, Richard. «The Genocidal Imagination of Christopher Hitchens.» *Monthly Review:* 26 November 2005.

Stolberg, Sheryl Gay. «Given New Legs, Old Proposal Is Back.» *New York Times*: 4/6/2003.

Sullivan, Andrew. «This Is a Religious War.» *New York Times Magazine*: 7 October 2001.

Sullivan, Kathleen M. «Religion and Liberal Democracy.» *University of Chicago Law Review*: vol. 59, no. 1, 1992.

Will, George. «Conduct, Coercion, and Belief.» *Washington Post*: 22/4/1990.

Weisberg, Jacob. «Party of Defeat.» *Slate*: 14 March 2007.

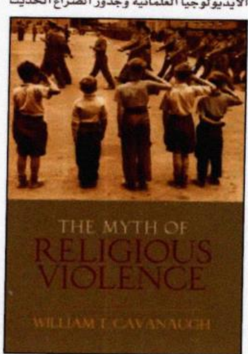
Zerilli, Linda M. G. «Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary.» *Political Theory*: vol. 26, no. 4, August 1998.



هذا الكتاب

أسطورة العنف الديني

الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث



إنّ الفكرة القائلة بأنّ للدين نزعةً تشجّع على العنف فكرةٌ رائجة، وتشكّل جزءاً من الحكمة الشائعة والمتعارَف عليها في المجتمعات الغربيّة. وتبرز هذه الفكرة بوضوح في العديد من مؤسساتنا وسياساتنا. إنّ ما أُطلق عليه «أسطورة العنف الديني» هي الفكرة القائلة بأنّ الدين، بما هو سِمَة عابرة للثقافة والتاريخ، مختلفٌ جوهرياً عن السمات «العلمانية» كالسياسة والاقتصاد، وذلك لأنّه يحمل ميلاً مخصوصاً وخطيراً نحو العنف. ومن ثمّ فلا بدّ من كبحه ومنعه من الوصول إلى السلطة العامة. هكذا تظهر الدولة القوميّة العلمانيّة باعتبارها طبيعيّة، متوافقة مع الحقيقة الكونيّة العابرة للزمن حول الأخطار المتأصّلة في طبيعة الدين.

في هذا الكتاب، أتحدّى هذا الجزء من الحكمة الشائعة المتعارف عليها بالتفحّص الدقيق لسؤال: كيف تمّ تأسيس ثنائيّة «الديني» و«العلماني» في المقام الأوّل. وكيف تمّ اختراع مقولة «الدين» في الغرب الحديث وفي السياق الاستعماري وفقاً لترتيبات معيّنة للسلطة السياسية.

كما أعتمد في هذا الكتاب على المساهمات العلمية لعدد من العلماء والباحثين لاختبار كم هي مقولات الديني والعلماني عابرة للتاريخ والثقافات حقّاً، خاصة حين تُستعمَل في المحاججة بأنّ الدين يسبّب العنف. إنني أحاجج بأنه لا وجود لجوهرٍ للدين عابر للتاريخ والثقافات، وأنّ المحاولات الجوهرانيّة لفصل العنف الديني عن العنف العلماني هي محاولات غير دقيقة وغير متّسقة.

الثمن: **١٤** دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-159-2



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com